NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES



التقليد والاجتهاد
في أصول الدين
أطروحة دكتوراه

دراسات شرعية (٤٦)

د. ياسين السالمي

التقليد والاجتهاد
في أصول الدين



دراسات شرعية (٤٦)

التقليد والاجتهاد في أصول الدين

د. ياسين السالمي



التقليد والاجتهاد في أصول الدين
المؤلف: د. ياسين السالمي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

السالمي/ د. ياسين

التقليد والاجتهاد في أصول الدين ، د. ياسين السالمي (مؤلف)

٢٦٨ ص، (دراسات شرعية؛ ٤٦)

١٧×٢٤سم

١. أصول الدين. أ. السالمي، د. ياسين ب. العنوان. ج. السلسلة. ٢٤٠

رقم الإيداع: ٢٠٢١/١٦٧٢٣
ISBN: 978-977-6870-22-2

الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، ٢٠٢٢م



NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

بيروت - لبنان
info@nama-center.com

القاهرة - مصر
هاتف - واتس: ٠٠٢٠١١١٥٥٣٣٢٥٥

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: ٠٠٢١٢٨٠٨٥٦٤٨٣١

موبايل: ٠٠٢١٢٦٨٨٩٥٣٣٨٤

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء



www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
هاتف: +٢٠ ١٠٠ ٣٧٨ ١٤٥٦
واتس: +٢٠ ١١١ ٥٥٣ ٣٢٥٥

الفهرس

الفصل الثاني:
آثار الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين

الباب الثاني: الاجتهاد في أصول الدين

مدخل تمهيدي:

الفصل الأول:
الخلاف الكلامي في مسألة الاجتهاد في أصول الدين

الفصل الثاني:
أثر الخلاف الكلامي في مسألة «الاجتهاد في أصول الدين» في الخلاف في حكم المخطئ في أصول الدين

مقدمة

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله، وبعد؛

فإن الأمة الإسلامية منذ بدايات القرن الأول قد افترقت فرقًا يضلل بعضها بعضًا، واختلفت نحلًا يُكفّر بعضهم بعضًا، ولا يزال اختلافها قائمًا إلى اليوم، نشهد آثار بعضه ممارسة وتنظيرا؛ فكان لا بد لنا -معشر الباحثين- من البحث عن الأسباب المنتجة لذلك الاختلاف، والنظر في حقيقته، ثم في آثاره، بُغية معالجته وتدبيره، أو على الأقل تخفيفًا من حدته، إسهامًا في رأب الصدع بين فرق الأمة، وخروجًا بهم من التركيز على اختلافاتهم في الجزئيات إلى اعتبار ائتلافاتهم في الكليات.

طبعًا، إن اختلافات الأمة أنواع؛ منها ما هو في الفقهيات، ومنها ما هو في العقيديات. وقد انبنى على التمييز بينهما تأصيلات ملخصها: كونُ الأول معتبراً فيه الاجتهادُ، منظورًا إلى المخالف فيه بعين الرحمة، معذورًا من أخطأ فيه ومأجورًا. وكون الثاني في كثير من الممارسات الكلامية اختلافَ إقصاء بامتياز، مغلقًا فيه بابُ الاجتهاد، غيرَ معتبرٍ فيه بتأويل المتأولين، ولا معذورٍ فيه خطأُ المخطئين؛ فوقع بذلك تضليلُ كثير من الفرق بعضها بعضًا، بل وتكفيرُ بعضِهم بعضًا، وهو ما كان أدعى للبحث في هذا المجال.

لذلك، وبإشراف وتشاور مع أساتذتنا بمؤسسة دار الحديث الحسنية، اخترت أن يكون ميدان بحثي -منذ سنوات الإجازة- منصبًا في مجال علم الكلام، وفي تدبير الاختلاف العقيدي خاصة. فأنجزت بحث الإجازة حول كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، بإشراف الدكتورة فريدة زمرد، من خلاله تعرفت على مظاهر الاختلاف

بين فرق الأمة، ومسائله: دقيقها وجليلها. ثم أنجزت بحث التأهيل حول موقف الشيخ أبي الحسن الأشعري من النظر والاستدلال، بإشراف الدكتور أحمد السنوني، وقفت من خلاله على موقف الأشعري من النظر والتقليد والاختلاف العقيدي، وهو ما أثار لديَّ إشكالًا آخر، لمست خطورته في تحليل موقف الأشعري، وهو الوقوف على مواقف بعض المتكلمين في حكم المقلِّد في أصول الدين، وحكم المجتهد المخطئ من الفرق الإسلامية. وهي مواقف وصلت إلى حد تكفير المقلد والمجتهد، وذلك انطلاقًا من التأصيلات التي أصلها هؤلاء، وخاصة مفهومهم لأصول الدين نفسه؛ إذ بمقابل الفقهيات التي يُعتبر الخلاف فيها خلافًا في جزئيات ظنية، اعتُبرت أصولُ الدين كلياتٍ قطعيةً، بما في ذلك المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، ومِن ثَمَّ أوجب هؤلاء القطعَ في الاعتقاد المتعلق بها، سواء أعلى المقلد، الذي أوجب عليه أكثرهم النظر والاستدلال بالأدلة الجُمْلية، أم على المجتهد الذي أوجبوا عليه إصابة الحق في كل مسائل الاعتقاد بجميع مراتبها. ومن خرج عن ذلك من الفريقين حكموا عليه بالتكفير أو التفسيق والتبديع. وهو ما يعني إقصاء أكثر الأمة من دائرة السنة، بل من دائرة الإسلام عند المتشددين في هذا الباب؛ إذ أكثر الأمة مقلد، والنُّظَّارُ منهم مختلفون في كثير من مسائل أصول الدين؛ بل إن نُظار كل فرقة منهم مختلفون أيضًا، وهو ما يعني -استناداً إلى هذا التأصيل- تكفير كل صاحب لصاحبه أو تفسيقه؛ . غير أن ذلك لم يقع إلا نادراً، بل قد جُعل الخلاف الواقع بين الأصحاب -في بعض مسائل أصول الدين- خلافًا في جزئيات فرعية، فراراً من تكفير الأصحاب والمشايخ، وهو ما يفتح الباب للسؤال عن حدود الجزئي والكلي في أصول الدين، والقطعي والظني منهما.

وبذلك يظهر إشكال الموضوع، والذي نلخصه في حظر التقليد وعدم قبول الاجتهاد المفضي إلى نتائج مختلفة في أصول الدين. ونلمح إلى بعض مسائله في الأسئلة الآتية:

أولًا: فيما يتعلق بالتقليد:

هل حقًّا تصح النسبة إلى جميع المتكلمين في القول بإيجاب النظر ومنع التقليد؟ أم إن المتكلمين أيضًا مختلفون في هذه المسألة؟ وإن وقع الاختلاف بينهم فما أسبابه؟ وما آثاره؟ ثم إن كان التقليد ممنوعًا في باب الاعتقاد فما حدود النظر الواجب على المكلف؟

وهل يلزمه معرفة تفاصيل الأدلة العقلية؟ أم يكتفي بالمجمل منها؟ ثم ما حكم المقلد الذي لم ينظر مطلقًا؟ هل هو كافر أم عاصٍ؟ وإن كفر فهل يعني ذلك ترتيب آثار الكفر عليه؟ وما حلول المتكلمين للخروج من تكفير المقلد؟ وما المراجعات التي قدمها المنتقدون لمذهب المتكلمين؟ وما الأصول التي استندوا إليها في ذلك؟

ثانيًا: ما يتعلق بالاجتهاد في أصول الدين:

هل القول بمنع الاجتهاد العقيدي مسألة مجمع عليها؟ وما معايير التمييز بين الاجتهاد العقيدي والاجتهاد الفقهي؟ وهل أصول الدين كلها مرتبة واحدة في القطعية؟ أم إن منها القطعي والظني؟ ثم ما حكم المجتهد المخطئ في أصول الدين؟ وهل يعذر المجتهد المخطئ بتأويله؟

هذا، وتكمن أهمية هذا البحث -فضلًا عما أُلمِح إليه سابقًا من أهمية المجال والموضوع عمومًا- في كون مسألتي التقليد والاجتهاد من أهم المسائل التي لها تعلق بالجانب النظري الكلامي من جهة، ولها آثار في الواقع الإنساني من جهة ثانية؛ أما الجهة الأولى فلكونه يتحرى الوقوف على الخلاف الدائر في هاتين المسألتين بين النماذج التي تم تحديدها باعتبارها مجال الدراسة في هذا البحث، وسيأتي ذكرها قريبًا، كما يجتهد في تحليل ذلك الخلاف بغية الوقوف على حقيقته، ورصد المنطلقات والأصول التي أنتجته، من أجل تقديم ما يقابل تلك المنطلقات من مراجعات تصلح حلًا لتدبير ذلك الاختلاف. وأما الجهة الثانية فلكونه يبحث في الآثار التي خلفها ذلك الاختلاف، تنبيهًا على خطورته، وتشديدًا على ضرورة مراجعته بغية تجاوز تلك الآثار.

كما أن أهميته تظهر بوضوح وجلاء في المنهج الذي اخترته لدراسة تلك المسائل، والإجابة عن تلك الأسئلة؛ إذ إنه منهج قائم على التحري والتدقيق في نسبة الأقوال إلى قائليها، قبل تحليلها، أو مقارنتها، أو نقدها. فبعيدًا عن التعميمات والتعتيمات التي تقع في البحث العقيدي عامة، بذلت جهدًا مضاعفًا في الرجوع إلى آراء كل مذهب في أصوله، وقول كل إمام في كتبه خاصة، ومن لم يكن له كتب، رجعت إلى كتب أصحابه وتلامذته.

أما حكايات الخصوم عن خصومهم، فأعرضت عنها أشد الإعراض، ولم أذكرها إلا لمامًا، بشرط ألا تكون إلزامًا للخصم، وألا تعارض ما جاء في أصول مذهبه.

وفضلًا عن تلمس قول كل ذي قول من أصوله، عملت على تحرير بعض المصطلحات التي تحتاج إلى تحرير عند كل فريق، وعيًا مني بأهمية الخلاف المفهومي في علم الكلام، وهو ما أسفر عن توضيحات لبعض المصطلحات كان لإغفالها آثار وخيمة في المجتمع.

وهنا ننبه إلى أن الفرق الإسلامية متعددة، وتتبع آراء كل فريق وإمام منها في بحث واحد، بذلك المنهج الذي شرطته على نفسي، متعذر، وهو ما أوجب عليّ حصر البحث في حدود معقولة، مراعاة لشرط الزمان، وحدود الإمكان، فجاء مقصورًا على بعض أئمة فرقتي المعتزلة والأشاعرة من المتكلمين، لمعرفة حدود الاتصال والانفصال، والتأثير والتأثر بينهما. بالإضافة إلى نماذج أخرى كان لها مواقف نقدية مراجعة لموقف جمهور المتكلمين، وخاصة موقف ابن حزم في بابي التقليد والاجتهاد، وموقفي العنبري وابن تيمية في باب الاجتهاد؛ لذلك فحيث أطلق القول بجمهور المتكلمين أو بالمتكلمين فإنما أقصد بهم المعتزلة والأشاعرة خاصة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا الموضوع لم يخلُ من بعض الدراسات التي لامست بعض جوانبه، خاصة في شق التقليد منه، الذي عقد له ناصر بن عبد الرحمــن بن محمد الجديع كتابًا بعنوان: «*التقليد في باب العقائد وأحكامه*»، غير أنه يُنتقَد في هذا البحث بأمور، منها: أنه -بحسب تعبيره-: «بحث من خلال منهج أهل السنة والجماعة»، ويقصي المتكلمين -ومنهم الأشاعرة- من أهل السنة، ولا يذكرهم غالبًا إلا على سبيل ذكر الخلاف، مع عدم التحقق العلمي من الأقوال المنسوبة إليهم، كنسبته إيجاب النظر ومنع التقليد إلى جميع المتكلمين، وغير ذلك من النسب المطلقة. يضاف إلى ذلك دراسة أخرى، أشار إليها البحث السابق، وهي رسالة علمية مسجلة بجامعة دمشق، بعنوان: «*حكم التقليد في أصول الدين*» لخالد الحسين، وقد تعذر عليّ الوصول إليها، لكن ناصر الجديع أشار إلى أنها دراسة على مناهج المتكلمين، وأنه رجح مذهبهم. وفي الموضوع نفسه كتب رشيد بن حسن محمد علي مقالة بعنوان «*التقليد في مسائل الإيمان وأصول الاعتقاد*»، وهو ينتقد بمثل ما انتقد

به ناصر الجديع، وخاصة في عدم تحرير موقف المتكلمين في هذا الباب، ومن ذلك نسبته تكفير المقلد إلى المعتزلة والأشاعرة من غير تقييد.

ذلك فيما يخص الدراسات التي عنيت بالتقليد في أصول الدين، وأما ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد، فقد كتب في ذلك محمد هادي آل راضي مقالة بعنوان: «*أصول الدين بين التقليد والاجتهاد*»، وهي مقالة في موقف الشيعة من هذا الموضوع، وهو ما يجعلها خارج حدود البحث التي سطرناها سابقًا.

وبذلك جاء هذا البحث في مقدمة عامة، وبابين: الأول باب التقليد في أصول الدين، وكان البدء به لأنه الأصل في الإنسان من جهة، ولأن بعض مباحثه منتجة لبعض مباحث الاجتهاد، فكان لا بد من تقديمه.

ولما كانت مسائل التقليد متفرقة، فقد حاولت التأليف بينها، ثم التمييز بينها تمييزَ المقدمات والنتائج، فجاء ذلك في فصل تمهيدي يبين أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع التقليد، ثم في فصلين: الأول منهما لعرض الخلاف في حكمي النظر والتقليد في أصول الدين، ذكرت فيه موقف جمهور المتكلمين في مبحث، ثم أردفته بمبحث ثانٍ يقدم مواقف أخرى مراجعة وناقدة للأول. وجعلت الفصل الثاني لبيان الآثار المترتبة عن الخلاف المدروس في الفصل الأول، سواء أفي حكم إيمان المقلد أم في واقع الناس أم في واقع علم الكلام.

ثم عقدت الباب الثاني للاجتهاد في أصول الدين، ومهدت له في فصل تمهيدي بتمييز المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقيدي، خاصة في مسألتي التصويب والتخطئة، ومسألة التأثيم. ثم عقدت لمناقشة مسائله فصلين، على وزان الباب الأول؛ الأولُ منهما لعرض الخلاف في مسألة الاجتهاد في أصول الدين، ذكرت فيه موقف جمهور المتكلمين في مبحث، ثم أردفته بمبحث ثانٍ يقدم مواقف نقدية مراجعة للموقف الأول. وبعد ذلك بينت في فصل ثانٍ أثر ذلك الخلاف.

وختمت البحث بخاتمة تركب بين أهم نتائج البحث، وتذكر بعض آفاقه.

وقد التزمت بتقديم موقف المعتزلة على الأشاعرة لسبقهم الزمني من جهة، وللتنبيه

على التأثير والتأثر الواقع بينهما. وقد التزمت بذكر موقف جمهور المتكلمين أولًا، وإردافه بالمواقف التي انتقدته وراجعته سواء أكانت من داخل النسق الكلامي أم من خارجه.

والتزمت في كل ذلك بالنأي بنفسي أن أجعلها طرفًا في ذلك الخلاف.

وقبل ختم هذا التقديم أشير إلى أن بحث هذا الموضوع لم يكن بالعمل اليسير في ظل الصعوبات التي واجهتها، والتي أذكر منها -إيجازًا- بعض ما له اتصال مباشر بالبحث، وهنا أذكر أمرين:

الأول: صعوبة الوصول إلى بعض المصادر الكلامية، وخاصة الاعتزالية منها. وهو أمر تجاوزت أكثره. لأجد إشكالًا آخر يتعلق بالنص المطبوع منها، وهو كثرة أخطاء الطبع والتحقيق، وهو أمر سيلاحظه قارئ هذا البحث في الاقتراحات التي اقترحتها لتصحيح تلك الأخطاء في النصوص المستشهد بها.

والثاني: كثرة النسب المطلقة في هذا المجال، والآراء المضطربة لبعض المواقف، وهو ما حتم عليَّ -استنادًا إلى المنهج الذي شرطته على نفسي- البحث الدقيق في تلك النسب، وتحرير تلك المواقف، وهو ما تطلب مني جهدًا ووقتًا مضاعفًا.

والفضل في تجاوز تلك العقبات وغيرها لله تعالى أوّلًا، ثم للجهود المشتركة التي بذلتها في تشاور مع أساتذتي وأصدقائي الطلبة الباحثين، الذين أتوجه إليهم بالشكر الجزيل، وخاصة أستاذي الدكتور أحمد السنوني الذي كان له الفضل في إشرافه على بحثي الذي أعددته للتأهيل، وبناء على نتائجه، وعلى مدارستها مع فضيلته تم الاختيار المشترك لهذا البحث، وبفضل الله عز وجل ثم بفضل إشرافه تم هذا البحث. فله جزيل الشكر، وجميل الثناء، على كل ما قدمه لي من دعم وتوجيه وإشراف.

الباب الأول: التقليد في أصول الدين:

مدخل تمهيدي: أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع التقليد:

- **الفصل الأول: الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين:**
  - المبحث الأول: موقف القائلين بوجوب النظر ومنع التقليد في أصول الدين.
  - المبحث الثاني: موقف المخالفين في حكم التقليد في أصول الدين.
- **الفصل الثاني: آثار الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين:**
  - المبحث الأول: الخلاف الكلامي -في حكم التقليد في أصول الدين- وأثره في الخلاف في حكم إيمان المقلد.
  - المبحث الثاني: الخلاف الكلامي في حكم التقليد وأثره في واقع الناس وواقع العلم.

مدخل تمهيدي:

أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع التقليد:

إن معرفة الواقع وسياقاته (بكل أصنافها: التاريخي والاجتماعي والفكري والسياسي...) التي تظهر فيها الأفكار مما يُسْهِم في فهم العوامل والأسباب التي أنتجتها، وفي قبول عذر القائلين بها عند الاختلاف، أو على الأقل في فهمها من غير تشديد في محاسبة أصحابها.

وفي نظري لم تكن مسألة النظر والتقليد بعيدة عن التأثر بالواقع الذي ظهر فيه النقاش المتعلق بها؛ فإذا كان واقع المسلمين -قبل الخوض في هذه المسألة- أكثر تحصّنًا فكريًّا، لقرب العهد من الرسالة من جهة الزمان، ولمحدودية الرقعة الجغرافية الإسلامية من جهة المكان، ولسيطرة الثقافة الإسلامية على الإنسان، فإن ذلك سيتغير مع مرور الوقت، واتساع الفتوحات، وتعارف الشعوب، لينتج واقعًا آخر، سيكون النظر فيه -من قبل المتكلمين- داعيًا لمنع التقليد وإيجاب النظر، تحصينًا لمعتقدات العامة من أن تؤثر فيها تشكيكات المشككين من أهل الملل الأخرى فتخرجهم من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر من جهة، أو تؤثر فيها اختلافات أهل النِّحَل فتخرجهم من دائرة السنة إلى دائرة البدعة من جهة ثانية. ولتوضيح ذلك أعقد مسائل مركزًا على ما يتعلق بالجهة الأولى لتعلقها بالموضوع أكثر، مع الإشارة والتنبيه إلى الجهة الثانية بإيجاز:

أولًا: التعدد الملي في المجتمع الإسلامي:

إن الفتوحات الإسلامية توسعت لتشمل بقاعًا من الجزيرة العربية، وبلاد الرافدين، وبلاد فارس، والهند، وبلاد الشام...

وهذه البلدان قد عُرفت -قبل الإسلام وبعده- باشتمالها على ملل مختلفة، ونحل متباينة، فكان فيها: اليهود، والنصارى، والمجوس[1]، والدهرية... وقد كفل الإسلام حق العيش في أمان لأهل الذمة منهم، من غير تفتيشٍ عن عقائدهم، ولا إكراهٍ على ترك دينهم. فهؤلاء الفرس يقول عنهم صاعد الأندلسي (ت٤٦٢هـ): «وأسلم منهم جماعة، وبقيت بقيتهم على دين المجوسية إلى الآن أهلَ ذمة كذمة اليهود والنصارى، بالعراق، والأهواز، وبلاد فارس، وأصبهان، وخراسان، وغيرها من مملكة الفرس قبل الإسلام»[2].

بل امتد الأمر -في بعض الأحيان- ليشمل أمان بعض الزنادقة، كما جاء في الفهرست عن أحدهم، وهو «يزدان بُخْت[3]»، وهو الذي أحضره المأمون[4] من الرَّيِّ بعد أن أمَّنَه، فقطعه المتكلمون، فقال له المأمون: أسلم يا يزدان بخت، فلولا ما أعطيناك إياه من الأمان لكان لنا

---

(١) ديانة فارسية، وهي تعد ممن له شبهة كتاب، تقوم ديانتها على القول بأصلين اثنين أحدهما قديم، وهو النور، والثاني حادث وهو الظلمة. وبالفارسية «يزدان» و«أهرمن». ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية: سبب الخلاص من الظلمة. ينظر: الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م ٢/ ٢٦١.

(٢) طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، تح. حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٩٨٥م. ص ٦٥.

(٣) كذا، ويذكر باسم زاذان بخت، جرت بينه وبين أبي الهذيل العلاف مناظرة، وكذا بينه وبين جعفر بن حرب مناظرة في الأفعال، وقد ذكرها المرتضى في ترجمة جعفر. ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، أحمد بن يحيى المرتضى، تح. توما أرنلد، دار الوراق، ط. ١، ٢٠٠٨م. ص ٦٧- ٦٨.

(٤) المأمون عبد الله بن هارون الرشيد الخليفة، أبو العباس، عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي. ولد: سنة سبعين ومائة وقرأ العلم، والأدب، والأخبار، والعقليات، وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم، ودعا إلى القول بخلق القرآن، توفي سنة ٢١٨ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، ط. ٣. ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م. ١٠/ ٢٧٢.

ولك شأن. فقال له يزدان بُخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم، فقال المأمون: أجل. وكان أنزله بناحية المُخَرِّم، ووكل به حَفَظَةً خوفًا عليه من الغوغاء، وكان فصيحًا لسِنًا»[1].

وإذا كان هذا حال هؤلاء، فلنا أن نتصور حال أهل الكتاب الذين هم إلى المسلمين أقرب في الاعتقاد، مع حث الشرع على مجادلتهم بالتي هي أحسن، وكفالة حقوقهم، وحفظ ذمتهم؛ بل إن خاصتهم كانت لهم مكانة رفيعة عند الخلفاء؛ فكما يقول صاعد: «كان في الدولة العباسية من ملك الإسلام جماعة من النصارى والصابئين، علماء بفنون العلم -لا أعلم من اليونانيين هم أو من الروم أم من غيرهم من الأمم المجاورة لهم؟- فمن النصارى منهم: بَخْتَيَشُوع، وابنه جبريل ابن بختيشوع، كانا طبيبين نبيلين. وخدم بختيشوع أبا العباس السفاح[2] وصحبه وعالجه، ثم خدم أبا جعفر المنصور بعده. فلما توفي حل ابنه بعده محله عند ملوك بني العباس»[3]. ثم ذكر صاعد مجموعة منهم، وقد كان لهم منزلة رفيعة عند الخلفاء.

هذا بالنسبة إلى خاصتهم، أما عامتهم، فإنهم صاروا يشاركون المسلمين في كثير من عاداتهم، بل وأسمائهم وكُناهم، حتى إنهم «تسموا بالحسن والحسين والعباس والفضل وعلي، واكتنوا بذلك أجمع، ولم يبق لهم إلا أن يتسموا بمحمد ويكتنوا بأبي القاسم، فرغب إليهم المسلمون. وترك كثير منهم عقد الزَّنانير[4]، وعقدها آخرون دون ثيابهم، وامتنع كثير من كبرائهم من إعطاء الجِزية، وأَنِفُوا -مع اقتدارهم- من دفعها، وسبّوا من سبهم، وضربوا

(١) كتاب الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، قابله بأصوله وأعده للنشر أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط. ٢، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م. ٢/ ٤٠٥-٤٠٦.

(٢) السفاح عبد الله بن محمد بن علي العباسي، بويع في ثالث ربيع الأول، سنة اثنتين وثلاثين ومائة، أول خلفاء الدولة العباسية، وأحد الجبارين الدهاة من ملوك العرب. ويقال له «المرتضى» و«القائم»، لم تطل أيام السفاح، ومات في ذي الحجة، سنة ست وثلاثين ومائة. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٦/ ٧٧.

(٣) طبقات الأمم، ص ١٠١.

(٤) جمع زُنَّار، وهو حزام يشده النصراني على الوسط. ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط. ٨، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م. ص ٤٠١.

من ضربهم، وما لهم لا يفعلون ذلك وأكثر منه...»[1].

وبذلك يمكن القول إن العلامات التي كانت تميز هذا الصنف من الناس، قد بدأت تتلاشى، وصاروا منصهرين في المجتمع، بما أصبح معه خفاء حال بعضهم على العامة أمرًا متيسرًا، وهو ما قد يفتح الباب على تشويش عقائد العامة من طرفهم.

وأما من كان من الزنادقة معروفًا، وكان مع ذلك يخشى إظهار معتقده، فإنه لم يتورع في كتابة ما به يطعن في الدين والنبوة، ونشره بين أصحابه الواحد تلو الآخر، إلى أن يشيع بين الناس، وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار[2] بقوله: «وانظر إلى الشعراء الذين هجوا رسول الله ﷺ من قريش ومن غيرهم، ومن الكتب التي وضعها الملحدة وطبقات الزنادقة، كالحدَّاد، وأبي عيسى الوراق[3]، وابن الرَّوَنْدي[4]، والحُصْري[5]، وآمالهم في الطعن في الربوبية وشتم الأنبياء صلوات الله عليهم وتكذيبهم، فإنهم وضعوها في أيام بني العباس وفي وسط الإسلام وسلطانه، والمسلمون أكثر ما كانوا إذ ذاك، وأشد ما كانوا، ولهم القهر والغلبة والعز، والذين وضعوا هذه الكتب أذل ما كانوا، وإنما كان الواحد بعد الواحد من

---

(١) المختار في الرد على النصارى، الجاحظ، تح. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ط. ١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م. ص ٦٤.

(٢) قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)، من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة، كان في ابتداء حاله يذهب مذهب الأشعرية، ثم انتقل إلى الاعتزال، من كتبه: (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، و(شرح الأصول الخمسة)، و(تنزيه القرآن عن المطاعن). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، أحمد بن يحيى المرتضى، ص ١٠٩، وما بعدها.

(٣) أبو عيسى محمد بن هارون بن محمد الوراق، من المتكلمين النُّظّارين، وكان معتزليًا ثم خلط وانتهى به التخليط إلى أن صار يرمى بمذهب أصحاب الاثنين، وعنه أخذ ابن الرونـدي، توفي ببغداد سنة ٢٤٧هـ كتاب الفهرست، ١/ ٦٠٠.

(٤) أبو الحسين أحمد بن يحيى الرَّوندي، قال البلخي: لم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله منه. وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، وقد حُكي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه. من كتبه (كتاب التاج) يحتج فيه لقدم العالم، و(كتاب الزمرد) يحتج فيه على الرسل وإبطال الرسالة، و(كتاب الدامغ) يطعن فيه على نظم القرآن، وكتب أخرى غيرها. ينظر: كتاب الفهرست، ١/ ٦٠١، وما بعدها.

(٥) لعله أبو سعيد الحصري، قال النديم: «كان من المعتزلة ثم خلط وأبدع»، كتاب الفهرست، ١/ ٥٩٩.

هؤلاء يضع كتابه خفيًا وهو خائف يترقب، ويخفي ذلك عن أهله وولده، ولا يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ممن هو في مثل حاله في الخوف والذل والقهر، ثم ينتشر ذلك في أدنى مدة ويظهر حتى يباع في أسواق المسلمين، ويعرفه خاصتهم وعامتهم، ويتحدثون به ويتقولونه ويذكرونه وقد غمهم ذلك وساءهم، وودوا أن ذلك لم يكن»[1].

إن هذا التنوع المِلِّي في المجتمع الإسلامي، مع تلك المكانة التي حظي بها غير المسلمين كما صورتها تلك النصوص، إضافة إلى طائفة أخرى من الملاحدة والزنادقة مندسّة بين المسلمين، كان -لا شك- من آثاره بروز جدل عقلي، وديني، بين طوائف المجتمع، خاصة مع تشجيع الخلفاء على ترجمة الكتب الهندية واليونانية والفارسية، فقد توسع هذا الحوار لينتقل من بلاط الخلفاء إلى المجالس العامة، كما يصوره لنا نص الحميدي (ت٤٨٨هـ) الذي يقول فيه: «... سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد [=القيرواني] سأل أبا عمر أحمد بن محمد بن سعدي المالكي عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق، وكان أبو عمر دخل ببغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يومًا: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى! حضرتهم مرّتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟

فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلسًا قد جمع الفرق كلها؛ المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه، فإذا جاء رئيسٌ مِن أي فرقة كان، قامت الجماعة إليه قيامًا على أقدامهم حتى يجلس فيجلسون بجلوسه، فإذا غص المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نقر به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك.

قال أبو عمر: فلما سمعت ذلك لم أعد إلى ذلك المجلس، ثُم قيل لي ثَم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم سواء، فقطعت مجالس أهل

(١) تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار، تح. عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت- لبنان. ١/ ١٢٩.

الكلام، فلم أعد إليها. فقال أبو محمد بن أبي زيد: ورضي المسلمون بهذا من الفعل والقول؟ قال أبو عمر: هذا الذي شاهدت منهم، فجعل أبو محمد يتعجب من ذلك، وقال: ذهب العلماء، وذهبت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيح المسلمون المناظرة بين المسلمين وبين الكفار؟»[1].

إن الحادثة التي يحكيها الحميدي متأخرة -في الزمن- نوعًا ما، إذا ما علمنا أن وفاة ابن أبي زيد القيرواني كانت سنة (٣٨٦هـ)، لكن ذلك لا يعني أن جنس هذه المناظرات متأخر أيضًا، بل قد وصلتنا مناظرات وقعت في بدايات القرن الثاني؛ منها مناظرة يوردها ابن المرتضى (ت٨٤٠هـ) عن واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)[2]، يقول فيها: «وروي أن بعض السُّمَّنِيَّة[3] قالوا لجهم بن صفوان: هل يخرج المعروف عن المشاعر[4] الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن

---

(١) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الحميدي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م. ١/ ١٠٩- ١١٠.

(٢) واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)، يعد المؤسس الفعلي لمذهب الاعتزال، وقصته مع الحسن البصري في ذلك مشهورة، عده ابن المرتضى من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة؛ ويكنى بأبي حذيفة، ويلقب بالغزّال ولم يكن غزالًا، لكنه كان يلزم الغزّالين، ليعرف المتعففات من النساء، فيجعل صدقته لهن. وهو الّذي نشر «الاعتزال» في الآفاق: بعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية، له من الكتب: (كتاب المنزلة بين المنزلتين)، و(كتاب الفُتيا)، و(كتاب التوحيد). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٢٨، وما بعدها. وكتاب الفهرست، ١/ ٥٦٠، وما بعدها.

(٣) السُّمَّنِيَّة: ويحكى السُّمْنية والسُّمَنية، فرقة من فرق الهند تقول بقدم العالم، نسبة إلى سُمَنِي، وهم أسمى أهل الأرض والأديان. ينظر: كتاب الفهرست، ٢/ ٤٢٢. والإسعاد في شرح الإرشاد، ابن بزيزة التونسي (ت٦٦٢هـ)، تح. عبد الرزاق بسرور، وعماد السهيلي، دار الضياء، الكويت، ط.١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م. ص ٧٤. اشتهرت هذه الفرقة عند المتكلمين بنفي النظر والاستدلال والقول: إنه «لا مدرك للعلم إلا الحس والخبر». وقد رد المتكلمون عليها في مواضع عدة، منها: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م. ٢٦- ٢٧. والغنية في أصول الدين، أبو عبد الرحمن النيسابوري المتولي الشافعي، تح. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط. ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٧م. ٥٢-٥٣. والغنية في الكلام، قسم الإلهيات، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري، دراسة وتحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة، ط. ١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م. ١/ ٢٣٤، وما بعدها.

(٤) أي: الحواس.

معبودك؛ هل عرفته بأيِّها؟ قال: لا. قالوا: فهو إذا مجهول، فسكت. وكتب بذلك إلى واصل، فأجاب وقال: كان يشترط وجهًا سادسًا وهو الدليل، فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل، فاسألهم هل تفرقون بين الحي والميت، والعاقل والمجنون؟ فلا بد من نَعم، وهذا عُرف بالدليل. فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام. وعن عمرو الباهلي: قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية[١] قال فأحصيت في ذلك الجزء نيفًا وثمانين مسألة»[٢].

يظهر من هذا النص أن المناظرات الدينية -خاصة المناظرات العقلية بين المتكلمين وغير المسلمين- قد ظهرت منذ نهايات القرن الأول، خاصة إذا علمنا أن جهم بن صفوان توفي سنة (ت ١٢٨هـ)، وواصل بن عطاء سنة (ت١٣١هـ).

ويتضح جليًّا من النص أن المتكلمين سلكوا في ردودهم على المخالفين في الملة مسلكين: الأول المناظرة المباشرة؛ وهو ما وقع لجهم بن صفوان مع السُّمَنِيَّة. والثاني مسلك التأليف، وهو ما يدل عليه كتاب واصل بن عطاء الذي ذكر بعنوان «*الألف مسألة في الرد على المانوية*».

وقد وصلتنا بعض تلك المناظرات، وعناوين كثير من تلك التأليفات، مما يبين لنا مدى قوة الجدل الديني الناتج عن التعدد الملي في المجتمع الإسلامي، منها مناظرات لأبي الهذيل العلاف[٣]، وإبراهيم النظام[٤] -من المعتزلة-، ومناظرات لأبي بكر الباقلاني[٥] وأبي

---

(١) المانوية أو المنانية: فرقة مجوسية تنسب إلى ماني بن فاتك، وقد زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا...ينظر: الملل والنحل، ٢/ ٢٦٨، وما بعدها. وقد ذكر النديم قطعة من أخبارهم وتنقلهم في البلدان، وذكر أنه كان يعرف منهم في مدينة السلام في أيام معز الدولة ٣٠٠ رجل. ينظر: كتاب الفهرست، ٢/ ٤٠١، وما بعدها.

(٢) باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٣٣.

(٣) ستأتي ترجمته. وتنظر بعض مناظراته لغير المسلمين في: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٤١- ٤٤. والرياض المؤنقة في آراء أهل العلم، فخر الدين الرازي، تح. أسعد جمعة، نشر مشترك: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤. ص ٢١٨- ٢٢٠.

(٤) ستأتي ترجمته. له أيضًا مناظرات لغير المسلمين، تنظر في: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، أبو الحسين الخياط، تحقيق وتقديم: نيبرج، بيت الوراق، لندن، ط. ١، ٢٠١٠م. ص ٩٣- ٩٤.

(٥) ستأتي ترجمته، وله مناظرات عدّة مع النصارى، تنظر في: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط. ١، ١٤١٦هـ- =

إسحاق الإسفراييني[1] -من الأشاعرة-، وقد أعرضت عن ذكرها إيجازًا[2].

ثانيًا: الخوف من الضرر وأثره في إيجاب النظر:

بعد هذا العرض الوجيز للتعدد الملي في المجتمع الإسلامي، مع الإشارة إلى التنوع النِّحلي المتجلي في ظهور الاختلاف العقيدي بين المسلمين أنفسهم، بدءًا من ظهور الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية...، يمكننا القول:

إن انفتاح المجتمع الإسلامي على الملل الأخرى لا يُؤمَن أن تتعرض معه العامة للتشكيك في أصول عقيدتها؛ إما بإلقاء شبهة من مخالف، أو حضور مجلس مناظرة، أو الوقوع على كتاب.. أو غير ذلك من الأسباب، التي قد تؤدي بهم إلى الخروج عن الوحيد، ولا يعصمهم من ذلك إلا النظر. كما أن ظهور الفرق الإسلامية وادعاء كل فرقة أن الحق في جانبها، وتكفير من سواها، أيضًا مدعاة للتشويش على العامة، الذي يشكل أيضًا ضررًا لا يزول بالتقليد.

إن الخوف من هذا الضرر -في نظري- هو ما دعا أوائل المتكلمين إلى إيجاب النظر العقلي، ومنع التقليد في باب معرفة الله تعالى، من باب الاحتياط والتحصين. وهو ما يمكن أن نستشهد له بنص يقول فيه القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) مبينًا الضرر الذي يدفعه النظر:

«فإن قيل: وما ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى؟

قيل له: هو الضرر الذي يخاف المرء عند تركه النظر، فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضررًا لسبب من الأسباب.

فإن قال: وما أسباب الخوف؟

= ١٩٩٥م. ٢١٨- ٢١٩. وترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، الجزء السابع، تح. سعيد أحمد غراب، مطبعة فضالة، المحمدية- المغرب، ط. ١. ١٩٨١-١٩٨٣م. ٧/ ٦٢- ٦٨.

(١) ستأتي ترجمته، وله أيضًا مناظرات، منها ما ورد في: عيون المناظرات، أبو علي عمر السكوني، تح. سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٦. ص ٢٦٥- ٢٦٦.

(٢) وقد جمعت بعض هذه المناظرات وترتيبها في كتيب مطبوع بعنوان: مناظرات في أصول الدين بين المسلمين وغيرهم، دار القلم، الرباط- المملكة المغربية، ط. ١، ٢٠١٨م.

قلنا: تختلف:

○ فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضًا، وتكفير بعضهم بعضًا، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة.

○ وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين... وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلومًا أو مظنونًا، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، إن كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى»[1].

وهذه الأسباب وغيرها هي ما يسميه المعتزلة بالخواطر، وسيأتي الكلام فيها قريبًا.

ثالثًا: علاقة التقليد بالنظر:

عُني المتكلمون بمسألة النظر وجعلوها من أوائل المسائل التي تناقشها مؤلفاتهم، وذلك لسببين:

الأول: سبب يستحضر إشكالات تبنى عليها الأبواب اللاحقة في كتبهم؛ ومن هذه الإشكالات أن من الطوائف من أنكر كون النظر طريقًا للمعرفة؛ فحصر طرق المعرفة في الحس والخبر المتواتر كالسُّمنية، أو قول الإمام كالباطنية[2]، أو الكتاب والسنة وأقوال

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق: الإمام مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط. ٤، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م. ص ٦٨. ينظر أيضًا: كتاب الفائق في أصول الدين، حققه وقدم له وعلق عليه: فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م. ص ٣٨.

(٢) الباطنية، لقبوا بذلك لقولهم إن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا، ويسمون أيضًا: القرامطة، والمزدكية، والتعليمية، والإسماعيلية، يعدون من الخارجين عن فرق الإسلام. وقد ألف الغزالي في فضائحهم كتابًا. ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م. ص ٢٦٥، وما بعدها. والملل والنحل، ١/ ٢٠١، وما بعدها.

السلف كأصحاب الظاهر، فكان لا بد للمتكلمين من إثبات صحة النظر على منكريه.

يقول أبو القاسم الأنصاري (ت ٥١٢هـ)[١]: «فإن قال قائل: قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم؛ وقالوا: لا مدرك للعلم إلا الحس والخبر؛ فكيف السبيل إلى مكالمتهم؟».

وهذا مذهب السُّمَّنية؛ قالوا: «لا مدرك للعلم إلا الحس والخبر».

ونُقل عن الباطنية والإمامية أيضًا أنهم قالوا: «الدين لا يتلقى من القياس والنظر، وإنما يتلقى من قول الرسول ﷺ أو من قول الإمام. وكذلك أصحاب الظاهر زعموا أن الدين إنما يتلقى من الكتاب والسنة، وأقوال أئمة السلف، ولا مجال للنظر والقياس العقلي فيه»[٢].

فلما كانت هذه الطوائف قد قررت أن النظر العقلي ليس طريقًا إلى المعرفة، ولا موصلًا إليها، كان لا بد للمتكلمين من إثبات صحته؛ إذ إن الكثير من المباحث الكلامية مؤسسة على النظر العقلي، ولا يمكن لهذه الطوائف أن تقبل صحة هذه المباحث ما لم تقبل الطريق الموصل إليها؛ فكان من المنهجيّ أن يُشرع بهذا الباب أوّلًا.

الثاني: أن أغلب المتكلمين لا يقولون بجواز التقليد في العقائد، بل يوجبون النظر على كل مكلف، فكان لا بد من البدء به، لاعتباره أول واجب عندهم.

غير أن ما يلاحظ على أغلب المؤلفات الكلامية، التي تدخل في حدود هذا البحث كما تم تسطيره في المقدمة، هو أنها لم تناقش مسألة التقليد منفردة في باب أو بحث مستقل، وإنما جاءت عرضًا في الكلام على حكم النظر، فكان لا بد لي وأنا أبحث في الخلاف الكلامي في «التقليد» أن أربطه بالخلاف الكلامي في «النظر».

---

(١) أبو القاسم الأنصاري النيسابوري، من الطبقة الخامسة من طبقات الأشاعرة، درس على أبي المعالي الجويني، كان عالمًا إمامًا في التفسير والأصول، وكان له معرفة بالطريقة، وقدم في التصوف، توفي سنة ٥١٢ هـ ينظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص٢٩٧.

(٢) الغنية في الكلام، ١/ ٢٣٠- ٢٣١.

الفصل الأول:

الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين

- تمهيد:

- المبحث الأول: موقف جمهور المتكلمين من النظر والتقليد في أصول الدين:
  - المطلب الأول: موقف جمهور المعتزلة من إيجاب النظر ومنع التقليد.
  - المطلب الثاني: موقف جمهور الأشاعرة من إيجاب النظر ومنع التقليد..

- المبحث الثاني: موقف المخالفين في حكم التقليد في أصول الدين:
  - المطلب الأول: موقف أصحاب المعارف، وابن عياش، والكعبي، من التقليد في أصول الدين.
  - المطلب الثاني: موقف الغزالي وابن حزم من التقليد في أصول الدين.

تمهيد:

تجدر الإشارة إلى أن كتب علم الكلام لم تُعْنَ عناية كبيرة بتفصيل الخلاف في التقليد في أصول الدين؛ ولعل ذلك راجع إلى اتفاق أغلبهم على الحكم بعدم جوازه، وهو ما يفسره اكتفاؤهم بالكلام على إيجاب النظر، غير أن بعض الأصوليين بحثوا هذه المسألة في باب التقليد والاجتهاد، باعتبار أن محل التقليد لا يخلو إما أن يكون في العقليات=التوحيد وما يتعلق به، وإما في العمليات=الشرعيات. والمقصود في أصول الفقه هو الثاني، لكن ذلك لم يمنعهم من إيراد الأول ولو بإجمال مقارنة بالثاني.

أشير هنا إلى أن ما سأذكره إنما هو الكلام في حكم التقليد المطابق للحق في الأصول العقيدية الكبرى، كالتوحيد والنبوة والمعاد، مما لا يتم الإيمان إلا به، وليس المسائل الخلافية بين المتكلمين مما هو فروع تلك الأصول، كالخلاف في الصفات والأفعال، مما سنراه في الباب الثاني من هذا البحث. والأصل العقيدي الذي فصل المتكلمون الكلام فيه في باب النظر، هو معرفة الله تعالى، وإثبات وجوده، هل يجوز التقليد في ذلك أم لا؟ ذلك ما سنراه مجملًا في هذا التمهيد، ليتم تفصيله في باقي فصول هذا الباب.

ومن أجمع المصنفات التي جمعت الآراء الواردة في هذه المسألة كتابُ «*البحر المحيط*» للإمام الزركشي (ت٧٩٤هـ)؛ وفيه يقول[1]:

«والعلوم نوعان: عقلي وشرعي.

(١) البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، تح. لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، ط. ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٥م. ٨/ ٣٢٤- ٣٢٦.

الأول: العقلي وهو المسائل المتعلقة بوجود الباري وصفاته، واختلفوا فيها:

○ والمختار أنه لا يجوز التقليد، بل يجب تحصيلها بالنظر، وجزم به الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في «*شرح الترتيب*» عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف...

○ وقال: وأكثر الفقهاء على خلاف هذا، وقالوا: لا يجوز أن يكلف العوام لاعتقاد الأصول بدلائلها، لما في ذلك من المشقة...

○ وقيل: بل يجب التقليد، والاجتهاد فيه حرام، ونقله صاحب «*الأحوذي*» عن الأئمة الأربعة، وقال إمام الحرمين في «*الشامل*»: لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة، وقال الإسفراييني: لم يخالف فيه إلا أهل الظاهر. وقال القرافي: وسألت الحنابلة فقالوا: مشهور مذهبنا منع التقليد، والغزالي يميل إليه، وحكاه القاضي عياض في «*الشفاء*» عن غيره. وقال الأستاذ أبو إسحاق: ذهب قوم من كتبة الحديث إلى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب، وإنما الغرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله، ويرون الشروع في موجبات العقول كفرًا، وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه، وإنما هو طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد، فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه، من غير دلالة، فقد صار مؤمنًا وزال عنه كلفة طلب الأدلة...»[1].

يظهر من خلال هذا النص أن العلماء قد اختلفوا في حكم التقليد في أصول الدين، على ثلاثة مذاهب:

١- من يمنع التقليد ويوجب النظر: وقد نُسب إلى جميع المتكلمين وبعض الفقهاء، بل وادعى فيه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم.

٢- من يجوزه: ونُسب إلى أكثر الفقهاء.

٣- من يوجبه: ونُسب إلى الأئمة الأربعة، والحنابلة.

وفيما يأتي من المباحث تفصيل أهم تلك الآراء.

---

(١) البحر المحيط، ٨/ ٣٢٤- ٣٢٦.

المبحث الأول:

موقف القائلين بوجوب النظر ومنع التقليد في أصول الدين

رأينا أن القول بالمنع من التقليد وإيجاب النظر قد نُسب إلى جميع المتكلمين، غير أن هذا التعميم -عند التحقيق- لا يخلو من مبالغة؛ نعم! قد يصح قول أبي إسحاق الإسفراييني، لكن بشرط حصر ذلك الإجماع في متكلمي المذهب الأشعري، وحصره إلى زمنه طبعًا، أما لو وسعنا دائرته بإدخال متكلمي المذاهب الأخرى، وخاصة المعتزلة، فإننا سنجد فيها خلافا بيّنًا مشهورًا.

ثم إننا لو اقتصرنا على متكلمي المذهب الأشعري فإن المسألة ستصبح خلافية بعد أبي إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨هـ)، مع أبي جعفر السمناني (ت٤٤٤هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)[١]، كما سنراه لاحقًا.

وبذلك يظهر أن نسبة إيجاب النظر لجميع المتكلمين لا تصح، وإنما لجمهورهم وأكثرهم[٢]، وهو ما سيتم تفصيله بالدليل فيما سيأتي.

---

(١) ستأتي تراجمهم.

(٢) ينظر: كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ٢/ ٩٤١.

المطلب الأول: موقف جمهور المعتزلة من إيجاب النظر ومنع التقليد:

تجدر الإشارة ابتداءً إلى أن المعتزلة مختلفون فيما بينهم في حكم النظر[1]:

- ✓ فمنهم من نفى أن يكون النظر شيئًا مغايرًا للعلم والاعتقاد، وهو رأي أبي الهذيل العلاف (ت٢٢٦هـ)[2].

- ✓ ومنهم من أثبت النظر مخالفًا للعلم، وهؤلاء اختلفوا:فمنهم من قال بكون النظر أمراً مقدوراً للمكلف، وأنه يولد العلم، وأن المعارف ليست ضرورية، وإنما هي مكتسبة؛ وهذه الأحكام مرتبط بعضها ببعض، وآخذ بناصيته، مُشَكّلة في مجموعها نظرية متناسقة في «النظر»، وبيان ذلك: أن المعارف عمومًا ومعرفة الديانات والعقائد خصوصًا، مكتسبة وليست ضرورية، ولما كان العبد قادرًا على تحصيلها، فقد كُلِّف باكتسابها، والعمل بمقتضاها، ولما كان العلم بها لا يقع إلا عند النظر على جهة التوليد، كُلِّف به؛ إذ حكم ما يتم به الشيء حكم الشيء نفسه. وهذا الذي عليه أكثر المعتزلة.

- ومنهم طائفة يسمون «أصحاب المعارف»، وهم مجمعون على ضرورية المعارف، وعدم التكليف بالنظر، وممن ينسب إليه هذا الرأي ثُمامة بن أشرس النُّمَيري (ت ٢١٣هـ)[3]،

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف، جمع ابن متويه، الجزء الثالث: عني بتحقيقه ونشره: يان پترس، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٩٩٩م. ٣/ ١٩٧، وما بعدها.

(٢) أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف، يعد من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة، وقيل سنة أربع وثلاثين، أخذ الكلام عن عثمان بن خالد الطويل. له من الكتب: (كتاب الإمامة)، (كتاب على المجوس)، (كتاب على اليهود)، كتاب (الرد على أهل الأديان)، (كتاب التوليد على النظام)... توفي سنة (٢٢٦هـ) ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٤٠، وما بعدها. وكتاب الفهرست، ١/ ٥٦٤، وما بعدها.

(٣) ثمامة بن أشرس، ويكنى أبا معن النميري، من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وهو من شيوخ الجاحظ، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون، وقد بلغ عنده مكانة عالية. له من الكتب: (كتاب المعارف)، و(الرد على المشبهة)، وكتاب (الخصوص والعموم في الوعيد). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٥٧. وكتاب الفهرست، ١/ ٥٧٦.

والجاحظ (ت٢٥٥هـ)[1].

يظهر إذن أن الاختلاف واقع ماهية النظر من جهة، فأبو الهذيل اعتبره هو والعلم شيئًا واحدًا، وهو ما يجعله موضع انتقاد؛ إذ لو كان النظر هو العلم لكان تحصيل حاصل. والاختلاف واقع من جهة أخرى في حكم النظر بين من ذهب من المعتزلة إلى التفريق بين النظر والعلم، ومرد هذا الاختلاف راجع إلى الاختلاف في *طريق المعرفة*: فأكثر من ذهب إلى أن طريقَها الاكتسابُ، قال بالتكليف بالنظر، ومنَع من التقليد. ومن قال إن طريقها الضرورةُ منَع التكليف بالنظر أصلًا، وإن كان لا يقول بالتقليد؛ إذ المعارف عنده تحصل بـ*الطبع* كما سيأتي.

فظهر أن الفريقين من حيث الجملة لا يقولان بالتقليد، غير أن أحدهما -وهم عامة المعتزلة- يوجبون النظر، والثاني -وهم المشتهرون بلقب «أصحاب المعارف»- يقولون إن العلوم الدينية تحصل للمكلف ضرورة، فلا حاجة له لا إلى النظر، ولا إلى التقليد.

ثم إنه برز من أصحاب الاكتساب من لا يقول بوجوب النظر في حق كل مكلف، بل قصروا ذلك على أرباب النظر، أما العامة فقد جعلوا تكليفَهم التقليدَ فقط، وفي ذلك يقول محمود ابن الملاحمي[2] (ت٥٣٦هـ): «وقال بعض المتكلمين: إن بعضهم كُلِّف العلم؛ وهم أرباب النظر، وبعضَهم كُلِّف التقليد والظن؛ وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان. وقد ذهب إلى هذا أبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم الكعبي[3]؛ إلا أنهما كلفوا تقليد المحق

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، تلمذ على النَّظَّام. قال المرتضى: «هو نسيج وحده في جميع العلوم، جمع بين علم الكلام، والأخبار، والفُتيا، والعربية، وتأويل القرآن، وأيام العرب.. وله مؤلفات كثيرة نافعة في التوحيد، وإثبات النبوة، وفي الإمامة وفضائل المعتزلة..». وقال أبو علي الجبائي: «ما أحد يزيد على أبي عثمان، وأخري بشيئين: كون المعارف ضرورية، والكلام على الرافضة»، وقد انتقده المعتزلة في قوله بضرورية المعارف. ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٦١.

(٢) محمود بن محمد الملاحمي، من تلامذة أبي الحسين البصري، من كتبه (الفائق في أصول الدين)، و(كتاب المعتمد في أصول الدين). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ١١٩.

(٣) ستأتي ترجمتهما.

دون المبطل، والظن الصائب دون الخطأ»[1].

وبذلك يكون المعتزلة في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

الأول: القول بإيجاب النظر على كل مكلف؛ وهو قول جمهور المعتزلة القائلين بالاكتساب.

والثاني: القول بإيجاب النظر على الخاصة، وجواز التقليد للعامة؛ وهو قول أبي إسحاق بن عياش وأبي القاسم الكعبي.

والثالث: القول بالضرورة؛ وهو قول أصحاب المعارف.

تلك خلاصة الاختلاف الوارد بين المعتزلة في هذه المسألة، والذي نخصه بالتفصيل في هذا السياق هو قول جمهور المعتزلة، وهو:

قول أصحاب الاكتساب من المعتزلة:

وهؤلاء أغلب المعتزلة، وإن كانت كثير من كتبهم قد ضاعت، فإن القاضي عبد الجبار قد احتفظ لنا بكثير من آرائهم ونصوصهم. وقد فصل في مسألة النظر تفصيلًا طويلًا، مخصصًا جزءًا ضخمًا من كتابه المغني للمسائل المتعلقة بهذه القضية، وهو الجزء الثاني عشر المعنون بـ«*النظر والمعارف*». بالإضافة إلى ما جمعه ابن متويه[2] من كلام القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في «*المجموع في المحيط بالتكليف*»، وما علقه مَانْكَدِيم[3] في

---

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، ص ٣٥.

(٢) أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه، من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة، وهم أصحاب القاضي عبد الجبار ومن أخذوا عنه، من كتبه المطبوعة: (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض) و(المجموع في المحيط بالتكليف)، قال الجُشَمِي: «ابن متويه، درس على قاضي القضاة، وصنف، وله كتب وشروح»، ينظر: الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، أبو السعد المحسن بن محمد كرامة الجشمي البيهقي (ت٤٩٤هـ)، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م. ص ٣٨٩.

(٣) مانكديم، ومعناه وجه القمر، أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو. لم أقف على ترجمته. نقل عبد الكريم عثمان في مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة نصًّا عن الجنداري في كتابه تراجم الرجال المذكورة في شرح الأزهار، يقول فيه: «الإمام المستظهر بالله، ويعرف بمانكديم، معناه وجه القمر، لحسن وجهه...، وهو إمام المتكلمين ورئيس المخلصين وعلتهم... توفي بالري =

«*شرح الأصول الخمسة*». وهذه الكتب -بالإضافة إلى كتب اعتزالية أخرى- هي الأصل الذي سنعتمده لبيان موقف المعتزلة من النظر.

أسلفت -من قبل- الكلام في سبب إيجاب النظر عند المعتزلة، فذكرت ذلك إجمالًا من غير تفصيل، وقد خلصت إلى أن «**الخوف من الضرر موجب للنظر**»، وهذه الجملة تلخص الكثير من التفصيلات المتناسبة مع أصول المعتزلة، وتحليلها يقتضي تعميق البحث في أجزائها؛ والتي يمكن إجمالها في هذه النقط:

- لما كان العاقل يخاف الضرر الحاصل عن عدم معرفة الله تعالى، فقد وجب عليه دفع ذلك الضرر،
- وبما أنه لا يندفع إلا بمعرفة الله، فقد وجبت عليه المعرفة،
- ولما كان القطع مطلوبًا في معرفة الله تعالى، فقد وجب عليه تحصيلها بالعلم المقتضي لسكون النفس، وهذا العلم إنما يحصل -بطريق التوليد- عن النظر.

وشرح ذلك فيما يأتي:

- **وجوب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى خوفًا من الضرر، أو نظرية الخاطر عند المعتزلة:**

يذهب المعتزلة إلى إيجاب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، بل يَعُدُّه القاضي عبد الجبار أولَ الواجبات «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعرف ضرورةً، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[1].

أما وجه وجوبه فهو -خلافًا للأشاعرة كما سنراه لاحقًا- العقلُ، يقول القاضي عبد الجبار: «وليس لوجوبه إلا وجه واحد، وهو أن يخاف من تركه ضررًا»[2]. فإذا خاف من ترك

= نيف وعشرون وأربعمائة». ينظر: مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩. ينظر أيضًا: كتاب الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، ص ٣٩.

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢١٨. ينظر أيضًا: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨، وكتاب الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، ص ٣٨.

معرفته، لزمه تطلبها، ولا تحصل له إلا بالنظر، لعدم الضرورة إليه، ولفساد التقليد عنده[1].

وقد سبق في التمهيد لهذا الباب ذكر بعض أسباب ذلك الضرر، الذي هو الخوف الناتج عن اختلاط الناس، وتعدد الملل والنحل. وقد سمى المعتزلة هذه الأسباب «خاطرًا»[2]؛ لأنه يخطر بباله عندها أنه إن لم ينظر فيعرف صانعه لم يأمن سخطه وعقابه[3]. لكن يبقى هنا سؤال لا بد من طرحه، وهو: ما حكم المكلف الذي لم يخالط الناس؟ ولم يسمع اختلافاتهم؟ يجيبنا المعتزلة بأنه «إن لم يكن مخالطًا للناس فلا بد أن يخوفه الله تعالى بأن يلقي في سمعه أو روعته معنى هذا الخاطر»[4]. وقد اختلف المعتزلة بينهم في نوعية هذا الخاطر، هل هو كلام أم اعتقاد؟ وقد أطال القاضي عبد الجبار في تفصيل ذلك بما يخرجنا شرحه عن مقصود هذا البحث[5]. وخلاصة الأمر أن وجه وجوب النظر عقلي، وهو الخوف من الضرر الناتج عن الخاطر[6] والوساوس التي ترد على القلب بمعاينة الشبه وورود الشكوك[7].

- **ضرورة القطع واليقين في معرفة الله تعالى:**

بعد تقرير وجوب معرفة الله تعالى، يبين القاضي عبد الجبار أن المطلوب في

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢٤٤. كتاب المنهاج في أصول الدين، أبو القاسم الزمخشري، تحقيق وتقديم: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم – ناشرون، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م. ص ٤٠.

(٢) كتاب الفائق في أصول الدين، محمود ابن الملاحمي، ص ٤٤١.

(٣) نفسه، ص ٣٨.

(٤) نفسه، ص ٣٩.

(٥) عقد القاضي عبد الجبار أربعة فصول متعلقة بالخاطر في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل، النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور، بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، القاهرة. وهي تقع في: الجزء ١٢/ ٣٨٦- ٤٤٣. ينظر أيضًا: كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي، تح. حسين خانصو وراجح كردي وعبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط. ١، ٢٠١٨م. ص ٣٤٣.

(٦) كتاب الفائق في أصول الدين، ٤٤٣.

(٧) ينظر: متشابه القرآن، ركن الدين أبو طاهر الطريثيثي، تح. عبد الرحمن السالمي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م. ص ٧٨٣.

تحصيلها القطع واليقين، المقتضي لسكون النفس، وذلك لا يكون إلا بالعلم الحاصل عن النظر في الدليل؛ وفي ذلك يقول: «الذي يلزم العاقل في باب الديانات هو أن يحصل عالمًا، فسبيل نظره أن يقع في أدلة، فإن النظر إذا وقع لا في الأدلة لم يورث العلم»[1].

يظهر، إذًا، أن جمهور المعتزلة -انطلاقًا من مذهب القاضي عبد الجبار- يوجبون على كل مكلف أن ينظر في *الأدلة* ليحصل له *العلم*، وقد انفردت المعتزلة عن غيرها ببعض الزيادات في هذه الاصطلاحات والعلاقات بينها، فكان لا بد لنا أن نبينها ولو بإيجاز، خاصة أننا سنعرض -عند حديثنا عن موقف الأشاعرة من النظر والتقليد- للخلاف في هذه المسائل الدقيقة، فلا بد من معرفتها لتُستصحَب عندئذ، فنقول:

النظر بحسب القاضي عبد الجبار هو «الفكر»[2]؛ غير أنه قد يلتبس بغيره من أفعال القلوب كالاعتقاد، والإرادة، لذلك يبين القاضي أنه يتميز عنها بأحكام خاصة؛ منها أنه يؤثر في *وقوع الاعتقاد علماً*، بخلاف المعاني الأخرى، فإنه لا حظّ لها في توليد العلم، أو تصيير الاعتقاد علمًا[3].

يمكننا القول إن أخص خواص النظر عند جمهور المعتزلة هي التوليد، وهو واسطة العلاقة بين النظر والعلم، ومحل الخلاف بين جمهور المعتزلة والأشاعرة كما سيأتي. وهذه المسألة تدخل في باب فعل العبد؛ وأنه فاعل لفعله وما يتولد عنه، ليكون بذلك متحملًا *لمسؤولية* نتائج فعله، وذلك من لوازم «*العدل*».

والتوليد أو التولُّد مصطلح واحد، وإنما الاختلاف في الصيغة فقط؛ بحيث تدل الصيغة الأولى على الفعل، والثانية على الانفعال؛ فبأيهما عبرنا لم نخرج عن اصطلاح المعتزلة.

والمقصود بالتولّد وقوع حادث عن فعل آخر، بحيث يكون الفعل الأول منتجًا للفعل

---

(1) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢٠٤.

(2) نفسه، ٣/ ١٩٩.

(3) نفسه، ٣/ ٢٠٠.

الثاني وسببًا له[1]. وينسب إحداث القول بالتولد إلى بشر بن المعتمر[2] (ت٢١٠هـ) مؤسس المدرسة المعتزلية ببغداد؛ فإنه بحسب الشهرستاني[3] (ت٥٤٨هـ) «هو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه»[4]، ووافقه أكثر المعتزلة في القول بالتولد على الجملة، وإن اختلفوا في التفصيل[5]. وخالفه في ذلك الجاحظ، وثُمَامة بن أشرس، والنَّظَّام[6] الذي يذكر له النديم كتاب «*التولد*»، فلعلّه رد على بشر فيه، وقد رد بشر أيضًا على النظام في كتاب -لم يصلنا-

---

(١) ينظر اختلاف المعتزلة في تعريف التولد في: كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص ٣٥٩، وما بعدها.

(٢) أبو سهل، بشر بن المعتمر الهلالي، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهو رئيس معتزلة بغداد انتهت إليه الرياسة في وقته، وكان مع ذلك راوية للشعر والأخبار، ذُكر أن له قصيدة من أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، قال القاضي: كان زاهدًا عابدًا، داعيًا إلى الله تعالى، ذكر له النديم كتبا، منها: (الرد على من عاب الكلام)، و(الرد على الخوارج)، و(تأويل متشابه القرآن)، و(الرد على أبي الهذيل)، و(كتاب التولد على النظام). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم. ص ٤٨. والفهرست، ١/ ٥٧٠.

(٣) محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني: من فلاسفة الإسلام. كان إمامًا في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها. من كتبه (الملل والنحل)، و(نهاية الإقدام في علم الكلام) و(مصارعة الفلاسفة) و(مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار) في التفسير. ينظر: الأعلام، ٦/ ٢١٥.

(٤) الملل والنحل، ١/ ٥٦.

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل، التوليد، تحقيق: توفيق الطويل، وسعيد زايد، راجعه: إبراهيم مدكور، بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، القاهرة. ٩/ ١١- ١٢. وشرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٧- ٣٨٨.

(٦) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (ت٢٣١هـ)، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهو أستاذ الجاحظ، وكان متكلماً شاعراً أديبًا، قال الجاحظ: «ما رأيت أحدًا أعلم بالكلام والفقه من النظام»، حكي أن قال وهو يجود بنفسه: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهبًا إلا سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك مني فاغفر لي ذنوبي، وسهل علي سكرة الموت، قالوا: فمات من ساعته». له من الكتب: (كتاب إثبات الرسل)، (كتابٌ على أصحاب الهيولى)، (كتاب الرد على الدهرية)، (كتاب الرد على أصحاب الاثنين)، (كتاب الرد على أصناف الملحدين)، و(كتاب التولد). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٤٦- ٤٧. وكتاب الفهرست، ١/ ٥٧٠.

بعنوان «*التولد على النظام*»[1]. ورد عليه أبو الهذيل العلاف أيضًا في كتاب -لم يصلنا- بعنوان «*التوليد على النظام*»[2].

يقول القاضي عبد الجبار: «وقال الشيخ أبو الهذيل، رحمه الله، وشيوخنا رحمهم الله، بعده:

إن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان والاعتمادات وغيرهما، وأن المتولد هو من فعل الإنسان، حلّ في بعضه أو في غيره، وأن الموات لا يجوز أن نثبت له فعلًا؛ لا طبعًا، ولا اختيارًا»[3].

ويقول أبو العباس الناشئ (ت٢٩٣هـ)[4]: «وقالت المعتزلة: كلُّ فعلٍ أتيتُ بسببه فوُجد بعد السبب.. فهو فِعْلي، خلا الألوان والطعوم والروائح، وما يكون صفةً لجسم -قبل إحداثي فيه ما أحدثته- فهو فعل الله. فأما جميع ما تولد من فعلي؛ من إدراك الحواس، وألم، ولذة، وعلم، وجهل، وغير ذلك من جميع ما ذكرنا، فهو فعلي على الحقيقة»[5].

إن الشيء المتولد=الناتج عن فعل الإنسان هو أيضًا من فعله، فالضارب مثلًا، ينسب إليه فعل الضرب، كما ينسب إليه الفعل المتولد=الناتج عنه، وهو الألم. كما أن من ألقى صخرة من شاهق، فتدحرجت في انحدارها إلى أسفل، فإن كل دحرجة من تلك الدحرجات تكون من فعل مُلقيها، ومتولدة عنه.

وأكثر المعتزلة يرون أن هذا التوليد يكون بطريق الإيجاب؛ إذ عندهم أن «الأسباب

---

(١) كتاب الفهرست، ١/ ٥٧٠.

(٢) نفسه، ١/ ٥٦٦.

(٣) المغني، التوليد، ٩/ ١١- ١٢.

(٤) الناشئ الأكبر، أبو العباس عبد الله بن محمد، ويعرف بشِرْشير، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، من أهل الأنبار، نزل بغداد، ثم انتقل إلى مصر وبها مات، وكان متكلمًا شاعرًا مترسلًا حسن الأدب، ذكر القاضي عبد الجبار أن له كتبًا كثيرة في نقض المنطق، وله مناظرات كثيرة، وله كتاب في الإمامة، وكتاب في المقالات. ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٩٩- ٣٠٠. والفهرست، ١/ ٦٠٤- ٦٠٥.

(٥) مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، أبو العباس الناشئ الأكبر، تح. وتقديم: يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٩٧١. ص ١٠٨.

موجبة لمسبباتها»[1]، ومن ثم وجب أن يُنسب إلى فاعل السبب الأول كل نتائجه ومسبباته.

بناءً على ما سبق، ذهب جمهور المعتزلة إلى أن فعل *النظر* ينتج العلم بطريق *التوليد*، ومن ثم فإن العلم -عند المعتزلة- سيصبح *فعلاً* للناظر؛ لأنه مولَّد عن فعله «النظر»، وهو ما رفضه الأشاعرة؛ لاعتبارهم أن ذلك من فعل الله تعالى لا من فعل العبد، وهو قول صالح قُبة[2] من المعتزلة القائلين بالاكتساب؛ بناءً على قوله: إن «المتولدات فعل الله ابتداءً»[3]، كما أن أصحاب الطبائع وأصحاب المعارف يقولون إنه ليس من فعل الناظر وإنما هو وقع بالطبع والضرورة، وفيهم يقول القاضي عبد الجبار: «ولا يقدح في ذلك قول أصحاب الإلهام والاضطرار والطبع، لأنهم أجمع يثبتون النظر، لكنهم يقولون: إن الذي يقع عنده هو الظن، أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر، بل هو من فعله، تعالى، أو واقع بالطبع»[4].

○ العلم عند المعتزلة:

رأينا أن مطلوب الناظر من نظره هو تحصيل العلم، ومعلوم أن الناس قد اختلفوا في حد هذا المفهوم، والذي يهمنا في هذا السياق هو مفهوم العلم عند المعتزلة.

إن العلم عند المعتزلة معنى من جنس الاعتقاد، لكن هذا الاعتقاد لا يكون علمًا إلا بشرطين: الأول: مطابقة الاعتقاد للواقع. والثاني: سكون النفس.

يقول القاضي عبد الجبار: «العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، وبذلك ينفصل من غيره، وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان

---

(١) كتاب مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، عني بتصحيحه هلموت ريتر، فرانز شتاينز، فيسبادن- ألمانيا، ط. ٣، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م. ص ٤١٢.

(٢) صالح قُبة، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، قيل له: ما تنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالسًا في قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله -سبحانه- لم يخلق فيك العلم به، هذا وأنت صحيح سليم غير مأوف، قال: لا أنكر، فلُقِّب بقُبة. قال ابن المرتضى: «له كتب كثيرة، وخالف الجمهور في أمور». ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٦٥.

(٣) باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٦٥. وكتاب مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٦.

(٤) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٩٦.

اعتقادًا، معتقَده على ما هو به واقعًا على وجه مخصوص»[1].

بذلك يكون شرط سكون النفس في حد العلم هو الشرط الأساس في تعريفه، ليكون بذلك هو جوهر الخلاف بين جمهور المعتزلة وغيرهم في حد العلم كما سيأتي.

ومعنى سكون النفس هو «ما يجده الإنسان من حاله من التفرقة بين ما يحصل له من الاعتقاد عند المشاهدة، وبين ما يحصل له على غير هذا الطريق»[2]. وهو ما فسره بعض المعتزلة ببُعد صاحبه عن الشك إذا رام غيره أن يشككه[3].

. بذلك يكون العلم عند المعتزلة اعتقادًا مشروطًا بسكون النفس إلى ذلك الاعتقاد، غير أن الجاحظ اعترض على هذا الشرط -أعني سكون النفس- مستدلًا بكون الجاهل أيضًا قد تسكن نفسه إلى معتقده، وقد أجاب القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض قائلًا: «وما ادعاه أبو عثمان -رحمه الله- من أن نفس الجاهل تسكن؛ فذلك تقدير من الجاهل، لا أنه في الحقيقة ساكن النفس»[4].

- **ضرورة النظر في الدليل، وتمييزه عن الأمارة والشبهة:**

يظهر مما سبق أن العلاقة بين النظر والعلم هي علاقة إنتاج وتوليد؛ إذ النظر مولد للعلم، موجب لحصوله، لكن العلم لا يحصل عن كل نظر، وإنما عن النظر في *الدليل*؛ إذ لا يخلو النظر من أن يتعلق بالدلالة، أو الأمارة، أو الشبهة[5]:

✓ فإذا وقع النظر في الدليل، وقد علمه الناظر على الوجه الذي يدل على المطلوب، أوجب نظرُه العلمَ. وإن لم يعلمه على الوجه الذي يدل -بحيث يختار الناظر إحدى دلالات

---

(١) نفسه، ١٢/ ١٣.

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢٠٥.

(٣) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢٠٥. وينظر أيضًا: كتاب المعتمد في أصول الدين، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، عني بتحقيق ما بقي منه، مارتن مكدرمت، وويلفرد مادیلونغ، الهدى، لندن، ١٩٩١م. ص ١٥.

(٤) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٣٧.

(٥) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢٠١.

الدليل المخالفة للمطلوب- *لم يولد* هذا النظر شيئًا. وما يعتقده عند ذلك فهو على سبيل *الابتداء*.

✓ وأما إذا وقع النظر في الأمارة فإنما يدعو علمُه بالأمارة إلى *غالب الظن* لا على أن يكون نظره مولدًا له.

✓ فأما إذا وقع في شبهة:

أ- فقد يكون بأن يعتقد المرء أنها دلالة، فما يقع عنده *من الجهل* لا يكون متولداً عن النظر.

ب- وأما إذا لم يعتقده دلالة بأن سبق له العلم بأنها شبهة، فقد يجوز أن يكون نظره لينكشف له الوجه الذي منه صار شبهة أو لينكشف له بطلانها، وعلى كلا هذين الوجهين يجوز أن يحصل العلم له عن النظر[1].

من خلال هذا التقسيم نلاحظ:

١- فيما يخص الدليل: أن القاضي عبد الجبار يرادف بين الإيجاب والتوليد، وبالمقابل يخالف بين مفهومي الابتداء والتوليد، كما يخالف بين الاعتقاد والعلم، ولكل من هذه المصطلحات دلالته الخاصة، التي بها تتبين مراتب الاعتقادات التي تحصل بالنظر؛ فإن النظر في الدليل إما مُفْضٍ إلى علم، وإما مفضٍ إلى اعتقاد عام. والعلم: من صفته أنه مولَّد، أوجبه النظر في الدليل بشرط علم الناظر بالدليل على الوجه الذي يدل. *والاعتقاد* أعم من العلم؛ فقد يكون المعتقَدُ جهلًا في حقيقته أو غير ذلك، وما حصل منه عن نظر في الدليل على غير الوجه الذي به يدل، فهو اعتقاد مبتدأ، وليس علمًا مولَّدًا، وبذلك تتضح لنا العلاقة بين النظر والعلم، وشروطها.

٢- ما يرتبط بالأمارة: لما كانت الأمارة أقل قوة من الدليل فقد عبر القاضي عبد الجبار عنها بمصطلحات أقل قوة من المصطلحات المعبرة عن مقتضى النظر في الدليل، فنجده أورد هنا مصطلح *غالب الظن*، ليبين النتيجة المترتبة عن النظر في الأمارة، مقابل العلم في

(١) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣/ ٢٠٤.

الدليل، كما يعبر عن الطريق الذي يحصل به هذا الظن بلفظ «يدعو»، في مقابل اللفظين «يوجب» «مولدًا» المعبرين عن طريق حصول العلم.

٣- ما يرتبط بالشبهة: وهنا يفرق بين نظرين في الشبهة:

الأول: بأن يعتقد الشبهة دليلاً، وهنا يعتبر أن ما يقع عند هذا النظر جهلٌ، من غير أن يكون متولدًا عنه.

الثاني: وإما بأن يكون عالمًا بأنها شبهة، وإنما ينظر فيها على جهة الاختبار، لينكشف له الوجه الذي منه صارت شبهة، أو لينكشف له بطلانها. وفي الحالتين كلتيهما، يجوز أن يحصل له العلم عن النظر. والذي نلاحظه هنا: أنه وإن قال بحصول العلم عن النظر في الشبهة في حال الاختبار، فإنما ذلك على سبيل الجواز، لا على سبيل الإيجاب والتوليد.

وبذلك يظهر أن النظر المولّد للعلم إنما هو النظر في الدليل على الوجه الذي يدل منه على المطلوب، وأما ما دون ذلك، فهو إما غالب ظن، وإما جهل.

- **ضرورة العلم في باب العقائد، وعدم كفاية التقليد:**

الواجب على المكلف العاقل في باب الديانات -عند المعتزلة- هو أن يُحصّل العلم، ومن شرطه كما شرُح آنفًا أن يكون معتقَدُه على ما هو به، مع سكون النفس إليه لينفصل عن التقليد؛ إذ قد يعتقد المكلفُ الشيءَ على ما هو به تقليدًا، فلا يكون علمًا.

إن معيار التمييز بين العلم والتقليد -عند القاضي عبد الجبار- هو سكون النفس، ولأهمية هذا المعيار حدّ العلمَ به كما رأينا[1]. ومن ثم فإن اعتقاد الشيء على ما هو به، وبعبارة أخرى: مطابقة الاعتقاد للواقع، غير كافية في حد العلم، ومجرد ذلك لا يخرج المرء من التقليد إلى العلم، وفي ذلك يقول: «وقال بعضهم في العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به؛ وهذا بعيد. لأن المُبْخَت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين. ولذلك يجدان حالهما كحال الظّانّ والشّاكّ»[2].

(١) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٣.

(٢) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٧.

إن غياب سكون النفس عند المقلد -بحسب القاضي عبد الجبار- يجعله في منزلة الظانّ والشّاك، والظنّ والشك غير مقبولين في الاعتقاد؛ إذ المطلوب إنما هو القطع، وهو -عنده- لا يحصل بالتقليد، وإنما يحصل بالنظر، وهذا القياس مما اعترض عليه بعض المعتزلة.

وقد سبق أن أشرنا من قبل -في بيان المنظور فيه- إلى قوة المصطلحات المستعملة في بيان علاقة النظر بالعلم، وأنه إذا وقع النظر في الدليل فإنه يوجب العلم بطريق التوليد.

وفي علاقة العلم بالتقليد نجد القاضي عبد الجبار يستعمل مصطلحات مثل: الاعتقاد، والعلم، والمشاهدة، والتكليف، وسكون النفس، وطمأنينة القلب، وهي تقابل مصطلحات مثل: التقليد، والشك.

والتركيب بينها -وهو خلاصة ما مر- أن يقال:

إن الاعتقاد الواقع تحت التكليف -في باب الديانات- من شرطه أن يكون علمًا، والعلم ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب، كتلك الطمأنينة التي تحصل عند العلم بالمشاهدات.

أما الاعتقاد الحاصل بالتقليد، فهو وإن طابق الواقع، فإنه لا يقتضي سكون النفس، وهو ما يجعل صاحبه عرضة للشك إذا رام غيره أن يشككه، وذلك مظنة الضرر عليه في اعتقاده، ولا ينجيه منه إلا النظر كما مر.

- **فساد التقليد:**

من أجل تأكيد إيجاب النظر، وعدم كفاية التقليد في معرفة الله تعالى، يشدد القاضي عبد الجبار على القول بفساد التقليد، فيعرفه أولاً بقوله: «التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى جعله كالقلادة في عنقه»[1].

ويقول في تعريفه في نص آخر: «فإن قيل: ألستم جوزتم تقليد الرسول؟ فقد دخلتم فيما عبتم علينا. قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليدًا؛ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦١.

أن يطالبه بحجة وبينة، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العَلَم المعجز عليه»[1].

يظهر من النص الثاني أن القاضي عبد الجبار يقر بأن اتباع الرسول ﷺ ليس تقليداً، غير أن ذلك مشروط بظهور المعجزة أو الحجة عمومًا، وهو ما يفهم منه أنه لو وقع اتباع الرسول ﷺ من غير معجزة أو دليل لكان تقليداً مرفوضًا، وهو ما يفتح الباب لإلزامه برفض إيمان الصحابة الذين صدقوا ابتداءً من غير طلب حجة أو بينة[2].

ثم يفرق القاضي عبد الجبار بين التقليد في الفروع=الشرعيات، وبين التقليد في الأصول=الاعتقادات: فيعتبر الأول جائزًا؛ لأن المقلِّد لا يلزمه أن يعتقد أن ما قلد فيه هو الدين الحق، وأن المقلَّد مصيب عالم، وإنما يلزمه أن يعمل باجتهاده فقط، مثلما يلزم الحاكم أن يحكم بشهادة الشهود، ويتوقف عن صدقهم أو كذبهم، فهي مسألة عملية فقط.

ويعتبر الثاني ممنوعًا؛ لأنه لا يمكن فيه إلا الاعتقاد لمثل ما يعتقده المقلَّد، وإظهار مثل مذهبه[3]، فهي عنده مسألة علمية اعتقادية، والعلم كما مر لا يحصل عندهم إلا مولدًا عن النظر.

وبذلك يذهب القاضي عبد الجبار إلى القول بفساد التقليد في العقائد؛ مؤكدًا على أنه «لا يحسن من أحد أن يقول في الله سبحانه، أو يعتقد فيما يتصل بالعدل والتوحيد، بظن، ولا حدس، ولا تبخيت، ولا تقليد، ولا توهم، ولا تصور...»[4].

بناءً على كل ما سبق يصرح القاضي عبد الجبار بفساد التقليد، معتبرًا أن «القول به يؤدي إلى جحد الضرورة، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام، ليس بأولى ممن يقول بتقليد

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٣.

(2) وقد اختار محمود ابن الملاحمي تعريفًا آخر للتقليد، فقال: «وأما التقليد فقد حده قاضي القضاة -رحمه الله- بأنه قبول قول الغير من غير حجة... والأولى أن يقال: إن التقليد هو إجراء قول من لا يؤمن خطأه مجرى قول من كلامه حجة في وجوب الاعتقاد إذا لم يدل على ذلك دلالة. ولهذا لم نكن مقلدين للرسول عليه السلام وإن اتبعنا قوله؛ لأن كلامه حجة»، ينظر: كتاب المعتمد في أصول الدين، ص ٢٥.

(3) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٥٣١. وشرح الأصول الخمسة، ص ٦٣.

(4) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٥٣٢.

من يقول بحدوثها...

وليس له أن يقول: أقلد أحدهما لستر أو صلاح، لأن كلا القائلين قد يختص بذلك.

وليس له أن يقول: أقلد للأكثر في ذلك، وذلك لأن المحق قد يكون واحدًا، والمبطل قد يكثر جمعه..»[1].

ثم يضيف: «ويدل على فساد التقليد، أن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلد محق، أم لا يعلمه.

فإن لم يعلمه، وجوز كونه مخطئًا، لم يحلّ له تقليده، لأنه لا يأمن من أن يكون كاذبًا في الخبر عن ذلك، وجاهلًا في اعتقاده.

وإن كان عالمًا بإصابة المقلد، لم يخل[2] من:

أن يعلمه باضطرار، وهو محال،

أو بدليل غير التقليد وهو قولنا،

أو بالتقليد فقط، فيجب في المقلد ألّا يعلم ما يعتقده إلا بالتقليد، وذلك يوجب إثبات مقلدين لا نهاية لهم...

ويدل على ذلك أيضًا أنه -تعالى- لم يبعث رسولًا، إلا مع معجزٍ أظهره عليه. فلو كان التقليد حقًّا، لكان أولى من يحسن تقليده الرسل صلوات الله عليهم. وفي بطلان ذلك دلالة على أن العمل على النظر...»[3].

تلك بعض الأدلة التي يسوقها القاضي عبد الجبار للدلالة على فساد التقليد، ووجوب النظر، ويضيف ابن الملاحمي إليها أن القرآن «لا يتضمن إلا الاحتجاج على فرق المخالفين للإسلام والحث على النظر والمجادلة بالأحسن»[4]. مما يفهم منه أنهم يستدلون على فساد التقليد وإيجاب النظر بما ورد من الآيات الآمرة به، غير أن هذا الاستدلال سيرفضه بعض

---

(١) نفسه، ١٢/ ١٢٣.

(٢) في المطبوع: يحل، والصواب ما أثبته، بدليل السبر والتقسيم الذي جاء بعدها.

(٣) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٢٤.

(٤) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٣٧.

العلماء كما سيأتي.

من خلال ما سبق يمكن القول:

إن جمهور أصحاب الاكتساب من المعتزلة قد منعوا التقليد في أصول الدين، واعتبروه طريقًا فاسدًا للمعرفة، غير كافٍ في تحصيل العلم، الذي شرطوه بالنظر في الدليل، وبذلك أوجبوا النظر المولِّد للعلم علىٰ كل مكلف -مع التميز بين درجات المكلفين وواجب كل منهم كما سيأتي لاحقًا-، وهو المذهب الذي سيصبح مشهور جمهور المتكلمين، ومنهم الأشاعرة الذين يرى بعض العلماء أنهم تأثروا بمذهب المعتزلة في هذا الباب.

المطلب الثاني: موقف جمهور الأشاعرة من إيجاب النظر ومنع التقليد:

يتفق جمهور الأشاعرة مع جمهور المعتزلة على إيجاب النظر، غير أنهم يخالفونهم في بعض التفاصيل، مثل طريق الإيجاب؛ هل هو العقل أو الشرع؟ بناءً على الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين. وفي العلاقة بين النظر والعلم؛ أهي بالتوليد أم بعادة أجراها الله تعالى. بناءً على الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله تعالى.

وبناءً على ما أسلفته من القول في علاقة النظر بالتقليد، فإن أغلب الأشاعرة قد ذهبوا إلى القول بفساده أيضًا.

وفيما يأتي ذكر نماذج من مواقف أئمة الأشاعرة من النظر، مع بيان بعض تلك الاختلافات.

- **أولًا: موقف أبي الحسن الأشعري من النظر:**

جعل الأشعري[1] النظر من الأمور المشروعة في الدين، بل مما ينبغي على المسلم

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، كان معتزليًا ثم رجع عن الاعتزال، وألف وناظر في نقض الاعتزال، وإليه ينسب الأشاعرة، يذكر الشهرستاني أنه كان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات...، ويسمون الصفاتية... وكان عبد الله بن سعيد الكلابي وأبو العباس القلانسي والحارث المحاسبي أشبههم إتقانًا وأمتنهم كلامًا. وجرت مناظرة بين الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي في بعض المسائل، وألزمه أمورًا لم يخرج عنها بجواب، فأعرض عنه، وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية. فصار ذلك مذهبًا منفردًا. ينظر: الملل =

العاقل القيام به، لكن إلى أي درجة ينبغي القيام بذلك؟ وبعبارة أخرى هل يصل هذا الحث على النظر إلى درجة الإيجاب؟ وفي حق من يجب النظر؟

نشير ابتداءً إلى أن أغلب النصوص التي نعتمد عليها في هذا الباب هي نصوص منقولة عنه؛ إذ إن كتبه المطبوعة لا تقدم لنا -في هذه المسألة- سوى بعض النصوص التي يظهر منها وجوب النظر على الكفار الذين بلغتهم الدعوة وشاهدوا المعجزة فقط، غير أن بعض النقول عنه توسع دائرة الإيجاب لتشمل كل مكلف، وهو ما سنراه فيما يأتي:

○ أ- وجوب النظر عند أبي الحسن الأشعري في حق الكافر الذي بلغته الدعوة:

يرى الأشعري أن الآيات والأدلة الدالة على صدق النبي ﷺ قد حركت قلوب الناس وأزعجتها على النظر في صحة ما يدعو إليه، وذلك بما جعل فيها من الخوارق التي لا يصح كونها من البشر، وفي ذلك يقول: «... لأن آياته والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه. وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير الفكر فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطريق إلى ذلك، ولا سيما مع إزعاج الله تعالى قلوب سائر من أرسل إليه النبي على النظر في آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعدهم به من النقم عند إعراضهم عنه، ومخالفتهم له، على ما ذكرنا مما كان عند دعوة موسى وعيسى ومحمد عليه الصلاة والسلام»[1].

إن هذه المعجزات وما فيها من بعثة الخواطر على النظر فيها تُوجب -على الكافر المُعرِض عنها- النظرَ فيها لتبيّن صحة النبي ﷺ في دعواه، ومن ثم كان الكافر الذي أعرض عن ذلك مستحقا للذم والعقاب، وفي ذلك يقول:

«وأجمعوا على أن الله عز وجل قد كلف الكفار الإيمان والتصديق بنبيه ﷺ، وإن كانوا غير عاملين بذلك؛ لأن النبي ﷺ قد أوضح لهم الدلالة ولزمهم حكم الدعوة، وإنما

= والنحل، ١/ ٢٧-٢٨. وقد أطال ابن عساكر في ترجمته في تبيين كذب المفتري، فلتنظر هناك.

(١) رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث. ص ٥٣.

وجب عليهم من إيجاب الله عز وجل له، وطريق معرفتهم بذلك العقول التي جعلت آلة تمييزهم، وأنهم أُتُوا في الجهل في ذلك من قبل إعراضهم عن تأمل ما دعوا إلى تأمله من الأدلة التي جعل لهم بها السبيل إلى معرفة وجوب ما دعوا إليه من النظر في آياته التي أزعج بخرق العادات فيها قلوبهم، وحرك بها دواعي نظرهم. وأجمعوا على أنهم يستحقون اللوم بإعراضهم وتشاغلهم بما نهوا عنه عن التشاغل به»[1].

ويقول ابن فُورك[2] (ت٤٠٦هـ): «وكان يقول: إن الواجب قد يتقرر وجوبه على المكلف، وإن لم يعلمه واجبًا عليه، وذلك كقول الداعي صاحب المعجزة إذ قال: (انظر في معجزتي فإنك إن لم تنظر فيها عذبت وعوقبت)؛ فإن هذا القول من الصادق إيجاب عليه، وإن لم يكن قد علم صدقه ولا تحققت صحة معجزته عنده، بل يكون حاله أن لو أراد النظر في ذلك لوجد إلى العلم بصدقه سبيلًا. وإذا كان كذلك تقرر عليه وجوب ما يجب، علِم أو لم يعلم، إذا كان المخبر له بذلك ذا معجزة صحيحة»[3].

يظهر إذًا أن حكم النظر في حق الكافر الذي شاهد المعجزة وبلغته الدعوة الوجوبُ، وهذا الوجوب مستفاد من السمع، وإن كانت طريقة معرفته العقل، أما من لم تصله الدعوة فحكمه الوقف؛ يقول ابن فورك: «وقد بينا فيما قبل مذهبه [= الأشعري] في أنه يقصر الواجبات على السمع دون العقل، ويقول: إن التكليف كله سمعي، وإن العقل لا يوجب شيئًا، ولا يكلف العاقل من جهته شيئًا، وإن حكم من لم تأتِه الدعوة ولم تبلغه الرسالة الوقف؛ لا يقطع على أفعالهم بقبول، ولا رد، ولا ثواب ولا عقاب، ولا طاعة، ولا عصيان،

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ٨٠.

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، متكلم أصولي واعظ نحوي، ذكره ابن عساكر في الطبقة الثانية من طبقات الأشاعرة، أقام في بغداد ثم انتقل إلى الري، ثم إلى نيسابور، وبنيت له فيها مدرسة، من كتبه (الحدود في الأصول)، و(مشكل الحديث وبيانه)، و(مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري). يقال إنه سُمَّ فمات. وذلك سنة ٤٠٦ هـ. ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٣٠- ٢٣١. والدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، تح. أحمد شوقي بنبين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. ١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م. ص ٩٥.

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، من إملاء أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تح. دانيال جيماريه، دار المشرق ش م م، بيروت- لبنان، ١٩٨٧م. ص ٢٨٥.

ولا حسن ولا قبيح»[1].

لم يجعل الأشعري النظر في حق من لم تبلغه الدعوة واجبًا، وذلك مرتبط بمسألة الحسن والقبح العقليين؛ إذ إن الأشعري -خلافًا للمعتزلة- لا يرى أن العقل يحسن ويقبح، ومن ثم لا يوجب ولا يحرم، بل الأحكام كلها تؤخذ من السمع، وهو ما عبر عنه الشهرستاني

بقوله: «وقد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل، لكنها تجب بالسمع»[2].

ويقول ابن فورك: «وكان يقول: إن وجوب النظر فيما يجب فيه النظر يعلم سمعًا، وينكر قول من قال من المعتزلة: إن ذلك يعلم ضرورة»[3].

○ ب- وجوب النظر على كل مكلف عند أبي الحسن الأشعري:

إن النصوص التي وقفنا عليها -في كتب الأشعري- تقيّد وجوب النظر بالكافر الذي شاهد المعجزة وأعرض عنها، غير أن هناك نصوصًا أخرى *منقولةً* عنه تبين أن النظر عنده واجب على كل مكلف مطلقًا من غير تقييد، وفيها أن الأشعري يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال؛ يقول ابن فورك: «وكان يقول: إن أول الواجبات -من ذلك بالسمع- النظرُ والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تبارك وتعالى، وإن طريق المعرفة بوجوب ذلك أيضًا السمع، وأنه لا يجب على أحد شيء من جهة العقول...»[4].

ويقول: «وكان لا يقول بمهلة النظر، بل يقول: إن وجوب النظر على البالغ العاقل يتوجه في أول حال بلوغه، من غير أن يكون له فيه مهلة، أو تراخ، أو يعذر في تركه»[5].

---

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٨٥.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. ١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، ص ٣٦٣.

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٨٥.

(٤) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٣٢.

(٥) نفسه، ص ٣٣.

ومن ثم فإنه يجعل النظر في أصول الدين واجبًا على كل مكلف، خلافًا للنظر في فروع الدين؛ وهو ما يذكره عنه ابن فورك قائلاً: «كان يفرق بين حكم النظر في الفرع والأصل؛ فيقول: إن النظر في الأصل من فروض الأعيان، والنظر في الفروع من فروض الكفايات»[1].

وابن الأمير ينقل لنا أن أول واجب عند الأشعري هو المعرفة؛ يقول: «في أول واجب على المكلف:

فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: معرفة الله تعالى»[2].

والشيء نفسه يحكيه الزركشي فيقول: «اعلم أنهم اختلفوا في الواجب الأول... على بضعة عشر قولاً: أحدها: أن أول الواجبات العلم بالله، وهو المنقول عن الشيخ أبي الحسن»[3].

يظهر إذًا أن الخلاف واقع في النقل عن الشيخ، هل أول واجب عنده هو النظر أم المعرفة؟ وهو خلاف واقع أيضًا بين الأشاعرة أنفسهم؛ فمنهم من ذهب إلى أن أول واجب هو المعرفة، ومنهم من ذهب إلى أنه النظر، وقد حاول بعض الأشاعرة توجيه هذا الاختلاف؛ فجعلوا المعرفة واجبة أولًا بالذات والقصد، والنظر واجبًا أولًا وجوب وسيلة، وفي ذلك يقول شرف الدين بن التلمساني (ت٦٥٨هـ): «ثم معرفة الله تعالى أول واجب على البالغ العاقل شرعًا؛ لأنه لا يتأتى الإتيان بشيء من المأمورات امتثالًا، ولا الانكفاف عن شيء من المنهيات انزجارًا، إلا بعد معرفة الآمر والناهي، وعلى هذا وردت الدعوة من الرسول ﷺ.

ومن قال: أول الواجبات النظرُ، كما صار إليه جماعة من المتكلمين، أو أول جزء منه كما صار إليه القاضي [=الباقلاني]، أو القصد إلى النظر كما صار إليه الأستاذ [=أبو إسحاق الإسفراييني] والإمام [= الجويني]، فلا خلاف بينه وبين من قال: «أول واجب المعرفة» في المعنى؛ لأنهم أرادوا أن ذلك [= النظر] أول واجب امتثالًا وأداءً، والمعرفة هي أول

(١) نفسه، ص ٢٩٣.

(٢) الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين، ابن الأمير، دراسة وتحقيق جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام، القاهرة، ط. ١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م. ١/ ١٨٦.

(٣) البحر المحيط، ١/ ٧٠.

واجب خطابًا وطلبًا، فإن هؤلاء إنما أوجبوا ذلك لأنه طريق لحصول المعرفة، وهو من فعل المكلف، وما لا يتوصل لأداء الواجب إلا به -وهو مقدور للمكلف- فهو عندهم واجب، فلا خلاف في المعنى»[1].

إن الأشعري -بحسب نقل ابن فورك- يرى أن أول واجب على المكلف حين بلوغه هو النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تبارك وتعالى، لكنّ نُقولًا أخرى تظهر لنا أن أول واجب عند الأشعري هو معرفة الله والعلم به، وهذا لا يعني وجوب النظر وجوبَ وسيلةٍ إلا عند من حصر طرق معرفة الله تعالى في طريق واحد هو النظر، وهم عامة المتكلمين، فأمكن القول بذلك أن ظاهر مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هو إيجاب النظر على كل مكلف.

- **ثانيًا: موقف الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري من النظر والتقليد:**

يمكن القول عمومًا إن الجمهور من الأشاعرة قد ذهب إلى إيجاب النظر على كل مكلف، وجعلوه أول واجب[2]، ومنهم:

○ - أولاً: موقف القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ):

نصّ الباقلاني[3] على أن التقليد في العقائد حرام[4]، وذهب إلى إيجاب النظر على كل مكلف، وقد صرح بوجوبه في موضعين من كتابه الإنصاف، الذي هو كتاب موجه إلى

---

(١) شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، شرف الدين بن التلمساني، تحقيق نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. ص ٣١- ٣٢.

(٢) يقول سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ): «أجمع أكثر أصحابنا، والمعتزلة، وكثير من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله -تعالى- واجب». أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تح. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط. ٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. ١/ ١٥٥.

(٣) محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي، المعروف بابن الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة سكن بغداد، وعده ابن عساكر من الطبقة الثانية من الأشاعرة، وانتهت إليه الرياسة في المذهب، له من التصانيف: (إعجاز القرآن) و(الإنصاف) و(التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة). ينظر: تبين كذب المفتري، ص ٢١٧. والأعلام، الزركلي، ٦/ ١٧٦.

(٤) الإسعاد في شرح الإرشاد، ص ٥٠.

العامة ابتداءً، كما سيأتي تفصيل القول فيه لاحقًا:

أما الموضع الأول فهو قوله: «وأن يعلم أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»[1].

وأما الثاني فقوله: «الواجب على المكلف: أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي يتم له بها النظر في معرفة الله، عز وجل، وحقيقة توحيده...»[2].

فظهر أنه يقول بوجوبه، لكن طريق هذا الإيجاب السمع، وقد صرح بذلك في *التقريب* فقال:

«فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر؟

قيل له الذي يدل على وجوبه السمع دون قضية العقل»[3].

○ - ثانيًا: موقف الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨هـ):

سبق ذكرُ نقل الزركشي عن أبي إسحاق الإسفراييني[4] أنه يحكي إجماع المتكلمين على منع التقليد، وإيجاب النظر، وهو ما يفهم منه تلقائيًّا إيجاب النظر عنده، غير أنني

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، إعداد وتقديم: الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. ص ١٢٩.

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٢٠.

(٣) التقريب والإرشاد (الصغير)، أبو بكر الباقلاني، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط. ٢، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م. ١/ ٢١٥.

(٤) الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨هـ)، ذكره ابن عساكر في الطبقة الثانية من الأشاعرة، وهم أصحابُ أصحاب أبي الحسن الأشعري، وكان فقيهًا متكلماً أصوليًّا، وعليه درس الباقلاني أصولَ الفقه، عاصر الباقلانيَّ وابنَ فورك، وقد قال فيهم الصاحب بن عباد: ابن الباقلاني بحر مغرق، وابن فورك صِلٌّ مُطرق، والإسفراييني نار تحرق. له كتاب (الجامع) في أصول الدين، خمس مجلدات، و(رسالة) في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في إسفراين. ينظر: تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص ٢٤٠- ٢٤١. والأعلام، الزركلي، ١/ ٦١.

سأزكي هذا الفهم ببعض النقول مما يؤكده.

ينقل أبو القاسم الأنصاري عنه أنه «ذهب إلى القول بوجوب النظر في قواعد الدين وما يجب اعتقاده»[1]، للخروج من جملة المقلدين، وذلك لأن المقلَّد لا يعلم عصمة مقلِّده، من جهة، ولأنه لا يقدر على دفع الشبه عن نفسه من جهة أخرى.

وما يضيفه الإسفراييني في هذا السياق، هو ذكره الحدَّ الذي يكتفى به من النظر، فيقرر أنه يكفيه الاقتصار على دليل واحد في كل مسألة لا يحتاج فيها إلى التبحر والتمكن من دفع الأسئلة والأجوبة، «فإنها إذا أوردت عليه فأوقعت له الشبهة دفعها بما كان عنده من الدليل»[2].

وهذا الرأي -أعني الاكتفاء بدليل واحد على كل مسألة- هو ما استقر عند متأخري الأشاعرة.

٥ - ثالثًا: موقف عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) وأبي المظفر الإسفراييني (ت٤٧١هـ):

يذهب عبد القاهر البغدادي[3] وأبو المظفر الإسفراييني[4] إلى إيجاب النظر أيضًا، أما البغدادي فإنه يذكر في كتابه «*عيار النظر في علم الجدل*» اختلاف المذاهب في حكم النظر ثم يعقب قائلاً: «وقال المحققون من أهل النظر: إن النظر والاستدلال واجبان على المكلف، وجوبًا يستحق بتركه عقابًا»[5]. ثم يذكر اختلاف هؤلاء في طريق وجوبه، ثم يقول مبينًا موقف

---

(١) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٥.

(2) Richard M.Fank: *Al-Ustadh Abu Ishak*: An *Akida* together with selected fragments, *MIDEO 19. Louvain, 1982*. p. 136.

(٣) أبو منصور عبد القاهر النيسابوري، المعروف بالبغدادي، من الطبقة الثالثة من طبقات الأشاعرة، فقيه أصولي أديب رياضي، درس على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، من كتبه: (الفرق بين الفرق)، و(أصول الدين)، و(عيار النظر). ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٥٠.

(٤) أبو المظفر شاهفور بن محمد بن طاهر الإسفراييني، من الطبقة الرابعة من طبقات الأشاعرة، فقيه أصولي مفسر، ارتبطه نظام الملك بطُوس، وتوفي بها سنة ٤٧١ هـ. ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٧٠. والدر الثمين، ص ٣٩٣.

(٥) عيار النظر في علم الجدل، عبد القاهر البغدادي، (مخطوط قيد الطبع)، تحقيق ودراسة الأستاذ أحمد عروبي، وقد أمدني بنصوصه مشكورًا. نسخة محفوظة بالمكتبة الأحمدية تونس، رقمها: ١٥٥٨٤. ينظر: ق١١/ ب.

الأشاعرة: «وقال أهل الحق إنّ طريق العلم بوجوب النظر في العقليات والسمعيات السَّمعُ دون العقل، وإنما يعلمُ بالعقل صحةُ ما يصحّ كونه، ووجوبُ وجود ما يجبُ وجوده...»[1].

وأما أبو المظفر الإسفراييني فيقول: «وأن تعلم أن كل ما يجب معرفته في أصول الاعتقاد، يجب على كل بالغ عاقل أن يعرفه في حق نفسه معرفة صحيحة، صادرة عن دلالة عقلية لا يجوز أن يقلد فيه، ولا أن يتكل فيه الأب على الابن، ولا الابن على الأب، ولا الزوجة على الزوج، بل يستوي فيه جميع العقلاء من الرجال والنساء، وأما ما يتعلق بفروع الشريعة من المسائل، فيجوز له أن يقلد فيه من كان من أهل الاجتهاد»[2]. ويقول في موضع آخر: «وقد قال أهل التحقيق من أصحابنا: إن النظر واجب، ولا بد له من أن يعرف كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل، وقالوا: إنه إذا لم تصدر عقيدته عن دلالة لم يكن ذلك علمًا في الحقيقة»[3].

وهو بذلك يؤكد ما ذكره أبو إسحاق الإسفراييني من الاكتفاء بدليل واحد في كل مسألة.

○ - رابعًا: موقف أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ):

يذهب الجويني[4] في الإرشاد إلى إيجاب النظر على كل مكلف بمجرد بلوغه، وفي

---

(١) عيار النظر في علم الجدل، ق١١/ ب.

(٢) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر الإسفراييني، دراسة وتحقيق محمد الخليفة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. ص ٤١٠.

(٣) الأوسط في الاعتقاد، أبو المظفر الإسفراييني، (مخطوط في سِفرين)، الخزانة العباسية للدكتور نظام يعقوبي البحريني، ١/ق٦/ب، نقلاً عن عبد الله التوراتي في تعليقه على الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، أبو بكر بن العربي المعافري، ضبط نصه وخرج أحاديثه وثق نقوله عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، ط. ١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م. ص ١١٣، هامش رقم: ٦. ملحوظة: حيثما أذكر -بعدُ- كتاب الأوسط، فهو نقل عن عبد الله التوراتي.

(٤) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، إمام الحرمين، من الطبقة الرابعة من طبقات الأشاعرة، فقيه أصولي متكلم، وهو شيخ الغزالي، درّس بالمدرسة النظامية، وعليه تتلمذ الغزالي، له من الكتب: (نهاية المطلب في دراية المذهب)، (العقيدة النظامية)، و(الإرشاد)، و(البرهان في أصول الفقه)، و(الغياثي)، ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٧٨.

ذلك يقول: «أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعًا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم»[1].

ويقول في موضع آخر من كتاب «*التلخيص*»:

«فلا يسوغ لأحد أن يعول في معرفة الله تعالى وفي معرفة ما يجب له من الأوصاف ويجوز عليه ويتقدس عنه على التقليد. وكذلك القول في جملة قواعد العقائد، بل يجب على كل معترف أن يستدل في هذه الأصول، ولن تقع له العلوم فيها إلا عقب النظر الصحيح، وذهبت الحشوية إلى القول بالتقليد في الأصول...»[2].

يبين الجويني في هذا النص أن القول بجواز التقليد في أصول الدين مذهب الحشوية، وهو لا يرتضيه بل يوجب على كل مكلف أن يستدل على أصول الدين، وجملة قواعد العقائد، ويؤكد بطريق الحصر أن ذلك لا يحصل إلا بالنظر الصحيح.

ومِن ثَمَّ يقول إن من «نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود الصانع وصفاته، ثم انحط إلى النبوات فأدرك جواز العصمة، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم، ومن عداه ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام، فهو مقلد تحقيقًا»[3].

وبذلك نلاحظ نوعًا من التوافق بين القاضي عبد الجبار والجويني في اعتبار قبول قول النبي ﷺ من غير حجة تقليدًا، وهو ما لن يرتضيه ابن حزم لاحقًا.

بعد ذلك يبين الجويني أن مدرك وجوب النظر هو الشرع -خلافًا لما جاء عن المعتزلة من إيجابها ذلك بالعقل- بقوله: «النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع»[4].

ويستدل لذلك بالإجماع فيقول: «فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال

(١) كتاب الإرشاد، ص ٢٥.

(٢) التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تح. عبد الله جولم النيالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، ومكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط. ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م. ٣/ ٤٢٧- ٤٢٨.

(٣) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تح. عبد العظيم الديب، كلية الشريعة- جامعة قطر، ط. ١، ١٣٩٩هـ ٢/ ١٣٥٨.

(٤) كتاب الإرشاد، ص ٢٩.

من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»[1].

- **ثالثًا: حدود الاتفاق والاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في باب النظر:**

بعد هذا العرض يمكننا القول إجمالاً إن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في إيجاب النظر، ومنع التقليد، لكن مع ذلك فإنهم خالفوهم في أمور منها:

○ جهة إيجاب النظر:

إن المعتزلة قد أوجبوا النظر عقلًا، وجعلوا جهة الإيجاب هي الخوف من الضرر، وقالوا في ذلك بنظرية الخاطر. لكنّ الأشاعرة خالفوهم في ذلك وقالوا إن «الموجب لوجوب النظر هو السمع»[2]، بناءً على أصلهم أن «الحسن.. ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه، فلا وجوب إلا بالشرع»، فكان لا بد لهم من انتقاد اختيار المعتزلة من جهة، والاستدلال على اختيارهم من جهة ثانية.

أما الجهة الأولى، وهي انتقاد مذهب المعتزلة فقد ردوا عليهم في قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي جملة[3]، وفي قولهم بالخاطر خاصة؛ فاعتبر عبد القاهر البغدادي أن القول به مذهب البراهمة في الأصل[4]، وأن المعتزلة ساعدوهم عليه. ثم ذكر اختلافاتهم فيه، واعتبر

---

(١) كتاب الإرشاد، ص ٣١.

(٢) المفصل في شرح المحصل، نجم الدين الكاتبي، تح. عبد الجبار أبو سنينة، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام، ط. ١، ٢٠١٨م. ١/ ١٦٢.

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ص ٣٢. البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، أبو جعفر السمناني، تح. عبد العزيز رشيد الأيوب، دار الضياء، الكويت. ط. ١، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م. ص ٣٧١، وما بعدها. الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ١١٧، وما بعدها.

(٤) يقول عبد القاهر البغدادي: «زعمت البراهمة أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين؛ أحدهما: من =

تناقضاتهم دليلًا على بطلان القول به[1]. واستدل أبو جعفر السمناني بالنقل على فساد مذهب المعتزلة في الخاطر، فقال: «والذي يدل على بطلان هذا القول من جهة القرآن، وأن لا حجة على الخلق إلا من جهة السمع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥] ولم يقل: بعد حجة العقول، ولا قال: إني أعاقبهم وإن لم أبعث رسولًا...»[2].

وأما الجهة الثانية؛ وهي إثبات وجوب النظر بدليل الشرع، فإنهم قالوا: يعرف وجوبه بسببين[3]:

- **أحدهما: نصوص الكتاب**

وذكروا منها الآيات التي تأمر بالنظر، وهي كثيرة في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [يونس: ١٠١] وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقد مر معنا أن المعتزلة أيضًا يستدلون بأمثال هذه النصوص على الإيجاب، لكن بعد إثباته عقلًا.

ومع أن الأشاعرة يجعلون السمع هو الأصل، فإنهم يقرون بأن ظواهر هذه النصوص إنما تفيد الظن لا القطع، وهو ما عبر عنه الجويني بقوله:

«وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة، لأن المقصد إثبات

= قبل الله سبحانه، يدعوه به إلى ما أوجبه العقل عليه، من وجوب المعرفة بالله سبحانه، ووجوب شكره على نعمه، ويحرك دواعيه على النظر في دلائله وأعلامه، والخاطر الثاني: من قبل الشيطان، يصرفه الشيطان به عن طاعة الخاطر الذي من قبل ربه عز وجل، ويدعوه إلى استعمال ما فيه اللذة والراحة عاجلًا، وأثبتوا الخواطر افتراضًا، وقالوا إنها حُجَج الله على المكلّفين، فيما توجبه العقول عليهم من الاستدلال بالأدلة العقلية على موجباتها»، عيار النظر في علم الجدل، ق١٢/أ.

(١) عيار النظر في علم الجدل، ق١٢/ ب، وما بعدها.

(٢) البيان عن أصول الإيمان، ص ٣٩٢، وما بعدها.

(٣) ينظر: الإرشاد، ٢٩، وما بعدها. الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٢، وما بعدها. أبكار الأفكار، ١/ ١٥٥، وما بعدها. الإسعاد في شرح الإرشاد، ص ٩٦، وما بعدها.

علم مقطوع به. والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي

محمولة على ظواهرها، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب، على ما أوردناه في الرد على المقلدين»[1].

لذلك فإنهم حاولوا البحث عن دليل آخر قطعي، وهو:

- **الثاني: الإجماع**

يرى الأشاعرة أن:

الإجماع قد وقع على وجوب معرفة الله تعالى،

ومعرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال،

وما لا يتأدى الواجب إلا بفعله ففعله واجب، ومن ثم فالنظر واجب.

يقول الجويني: «فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»[2].

ويقول الأنصاري: «وأما الإجماع فقد أجمع سلف الأمة -قبل ظهور أهل الأهواء- على وجوب معرفة الله تعالى، والمعرفة لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتأدى الواجب إلا بفعله، ففعله واجب»[3].

وهذا الاستدلال بالإجماع على إيجاب النظر أيضًا فيه نظر؛ إذ إن الإجماع إنما انعقد

---

(١) الشامل في أصول الدين، الجويني، حققه وقدم له: علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩. ص ١٢٠.

(٢) الشامل في أصول الدين، ص ٣١. وينظر أيضًا: الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ١١٢. والإسعاد في شرح الإرشاد، ص ٥١.

(٣) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٣.

على وجوب المعرفة، لا على وجوب النظر، ووجوبُ النظر -على مذهب النظار- إنما استبان بالعقل بعبارة الجويني نفسه، وهذا الحصر غير مُجمع عليه، بل مختلف فيه؛ إذ من الطوائف من وسع دائرة طرق معرفة الله تعالى، فظهر أن محل الاستدلال غير محل الاختلاف؛ وأنهم يحتاجون في ذلك إلى إجماع آخر على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر، وهو متعذر، لوقوع الخلاف فيه.

وسواء أكان واجبًا بالسمع أم بالعقل فإن النتيجة واحدة، وهي اتفاقهم على إيجاب النظر.

ثم إن الأشاعرة خالفوا المعتزلة -من بعدُ- في أمور، منها:

○ حد العلم:

حده الباقلاني بقوله: «معرفة المعلوم على ما هو به»[1]، ووافقه الجويني في ذلك[2]، وخالف بعض الأشاعرة في عباراته[3]، وليس المقصود تفصيل ذلك، وإنما بيان ما به يختلفون عن المعتزلة، وهو كونهم لم يشترطوا سكون النفس كما اشترطته المعتزلة، بل جعل الجويني هذه الزيادة سببًا في إبطال حد المعتزلة؛ إذ إن المقلد يعتقد ثبوت الصانع، ونفسه ساكنة إلى معتقَده، ومع ذلك لا يعد اعتقادُه علماً[4]. ولعل اعتراض الجويني هذا مأخوذ عن الجاحظ؛ فإنه اعترض على مسألة سكون النفس عند أصحابه المعتزلة -بناءً على أصله في المعرفة كما سيأتي- مبينًا أن الجاهل أيضًا تسكن نفسه إلى جهله، بل والمبطل أيضًا، وفي ذلك يقول: «فما يؤمن المحق من الخطأ، وليس سكون القلب وثقته علامة للحق؛ لأن ذلك لو كان علامة لكان المبطل محقًّا إذ كان فيه قد يجد من السكون والثقة ما لا يجد المحق»[5]. وقد سبق جواب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض.

---

(١) كتاب التمهيد، أبو بكر الباقلاني، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧. ص ٦.

(٢) كتاب الإرشاد، ص ٣٣.

(٣) ينظر تفصيل بعض ذلك في: الإسعاد في شرح الإرشاد ص ١٠٣، وما بعدها.

(٤) كتاب الإرشاد ص ٣٤.

(٥) ما لم ينشر من تراث الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، تحقيق حاتم صالح الضامن، =

o **التوليد:**

رأينا أن المعتزلة يقولون بكون العلم مُوَلَّدًا عن النظر بطريق الإيجاب، بناءً على أصلهم في العدل وما يتفرع عنه، من كون العبد موجدًا لفعله، مخترعًا له بقدرته، وهو ما لم يقبله الأشاعرة، بناءً على خلافهم إياهم في هذا الأصل؛ وقولهم إن كل حادث فهو واقع بالقدرة القديمة، وإن القدرة الحادثة غير مؤثرة فيه، وإن تعلقت به، والرب منفرد بالخلق والاختراع[1]، وقد حكى ابن طلحة اليابري (ت٥٢٣هـ) إجماعهم على عدم صحة التولد[2].

إن أبا الحسن الأشعري يرى أن النظر لا يولد العلم، ومن ثم فالعلم لا ينتج ضرورة عن النظر، بل يحصل عقب النظر بمجرد عادة أجراها الله فيه، تماشيًا مع أصله في أفعال الله تعالى؛ يقول ابن فورك: «وكان يُحيل قول من قال: إن النظر يولد العلم بالمنظور فيه، بل يحيل في الجملة أن يُوَلِّدَ عَرَضٌ عرَضًا، وكان يقول أيضًا: إن ما يحدث من العلم عن نظر مخصوص فليس لأن النظر أوجب كونه، ولكن هو والعلم مخترعان للبارئ سبحانه، ولو فعل أحدهما دون صاحبه جاز، وسبيل سائر ما يحدث أحدهما عقيب صاحبه لعادة جرت على ذلك، أو لمعنى آخر، لا على طريق الإيجاب له أو كونه سببًا موجبًا له»[3].

ويقول الباقلاني: «فإن قال قائل: خبرونا عن الألم الموجود عند الضرب، والكسر الحاد عند الزج، وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة، والألم واللذة الحادثين عند الحكّة، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر، هل هي عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد، أم مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق؟ قيل له: بل هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب للعباد»[4].

= منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية. ص ٣٠.

(١) كتاب الإرشاد، ص ١٧٣. والكامل في أصول الدين، ٢/ ٦٦٧.

(٢) ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، ص ١٨٠.

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٣٣.

(٤) كتاب التمهيد، ص ٢٩٦. وقد أطال في إبطاله في كتاب هداية المسترشدين، ولينظر في ذلك:
Daniel GIMARET: *Un Extrait De La «Hidāya» D'Abū Bakr Al-Bāqillānī: Le «Kitāb At-Awallud» réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes. Bulletin d'études orientale.* T. 58 (2008-2009).. pp. 259-313.

وتبعه تلميذه أبو جعفر السمناني في ذلك فقال: «قد بينا مذهبنا في خلق الأعمال والتولد الذي تشير إليه القدرية، وهو مثل الكسر الذي يحصل عند الضرب، والعلم الحاصل عند وجود النظر...، وما في معنى ذلك. فهذه الأشياء خَلْقُ الله تعالى بفعلها مبتدئًا بقدرته بجري العادة عند وجود أسبابها، والعبد غير مكتسب لها ولا محدث لها، وإنما هو مكتسب للحركة الموجودة بمحل قدرته دون ما انفصل عنه»[1]. ثم شرع في الرد المفصل على مذهب المعتزلة[2].

ومن ثم اعتبر الأشاعرة أن الفعل الأول يكون كسبًا للعبد، خلافًا لما يتتج عنه من بعد، فإنه من خلق الله تعالى، لا من كسب العبد، وبذلك نلاحظ أن الأشاعرة رأوا في التوليد قولًا بأن العبد خالق فعله، وهو ما يؤدي إلى القول بتعدد الخالقين للفعل الواحد، وهو ما اعتبره الرازي (ت٦٠٦هـ) محالًا، فقال: «المتولد: هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر، كهُوِيِّ الثقيل الحاصل لثقله. والقول به باطل عندنا، خلافًا للمعتزلة، والمعتمد أن القول بالتولد يفضي إلى حصول مخلوق واحد لخالقين، وذلك محال، فالقول به يكون محالًا»[3].

بناءً على ذلك نفى الأشاعرة أن يكون العلم مولداً عن النظر، أو أن يكون حصوله من فعل العبد، بل حصول العلم عقب النظر إنما هو من فعل الله.

غير أن عبد القاهر البغدادي اعتبر العلم الواقع عن النظر من كسب العبد، ونفى في الوقت نفسه أن يكون مولّدا عن النظر، فقال: «اختلفوا في تولّد العلم من النظر:

فذهب أهلُ الحق إلى أن العلم النظري، إن وقع عند النظر أو عقبه، فإنه كسبٌ للناظر، غيرُ متولّد عن نظره، وكذلك أفعالُ الله سبحانه عندهم، غيرُ متولدة عن أسباب»[4].

---

(١) البيان عن أصول الإيمان، ص ٢٨٦.

(٢) نفسه، ص ٢٨٧- ٣١١. وينظر أيضًا في إبطاله عند الأشاعرة: الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ٢٧٧-٢٨٥. والإسعاد في شرح الإرشاد، ص ٤٤٢- ٤٤٨.

(٣) نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، تح. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت لبنان، ط. ١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م. ٢/ ٩٣.

(٤) عيار النظر في علم الجدل، ق٩/ أ.

واعتبر أن العلم النظري «مكتسب بقدرة مقارنة»[1]. وقد رد في *«عيار النظر»* على القائلين بالتولد، ثم ختم بالقول: «وقد أفردنا لإبطال قول أصحاب التولد في التولّد كتابًا...»[2]، وقد ذكره المترجمون له بعنوان *«إبطال القول بالتولد»*[3].

يظهر من خلاف الأشاعرة للمعتزلة أنهم لا يقبلون أن «يولد النظر العلم، أو يوجبه إيجاب العلة معلولها»[4]، لكن بعضهم يوافقونهم -موافقة ما- في تلك العلاقة الضرورية بين العلم والنظر التي بينا من قبل، وإذا كان المعتزلة استعملوا مصطلحات مثل التوليد والإيجاب، الدالة على إنتاج النظر للعلم إنتاجًا ضروريًّا -طبعًا بالشروط التي قدمناها من قبل-، إذا كان ذلك؛ فإن بعض الأشاعرة قد استعمل مصطلحات أخرى مثل: «التضمن» و«الحتمية» و«التلازم»؛ وهو ما نجده عند الجويني في قوله:

«فإن قالوا: إذ كان النظر لا يولد العلم، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استد[5]، وانتفت الآفات[6] بعده، فيتيقن عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده، فسبيلهما كسبيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجدًا، أو موجبًا، أو مولدًا»[7].

يظهر من خلال هذه المحاولة للتفريق -بين مذهب المعتزلة والأشاعرة- في علاقة النظر بالعلم، أنها محاولة بعيدة نوعًا ما؛ إذ إن الجويني يقر أيضًا بوجود علاقة حتمية تلازمية بينهما، عبر عنها بالتضمن، والمثال الذي قاس عليه هذه العلاقة، وهو تلازم الإرادة بالعلم،

---

(١) نفسه، ق١٠/أ.

(٢) نفسه، ق١٠/أ.

(٣) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تح. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٢، ١٤١٣هـ، ٥/ ١٤٠.

(٤) كتاب الإرشاد، ص ٢٧.

(٥) في المطبوع استبق، وفي نسخة أخرى -كما يذكر المحقق- سبق. قلت: والصواب استد؛ أي تم على سداده.

(٦) في المطبوع: الآفاق، ولا معنى له في السياق، وما أثبتناه هو الصواب.

(٧) كتاب الإرشاد، ص ٢٨.

قياس مع وجود فارق؛ إذ الإرادة تكون مضارعة للعلم، ولا يطلب بها علم، وإنما العمل بمقتضاه، بخلاف النظر فإنه يكون قبل العلم، ويطلب به تحصيل العلم من المنظور فيه، ولو كان النظر مقارنًا للعلم، لكان طلب العلم تحصيل حاصل وهو محال.

فظهر من هذا المبحث:

أن جمهور المعتزلة والأشاعرة قد اتفقوا على إيجاب النظر على كل مكلف، ثم إنهم اختلفوا بعد ذلك في جهة الإيجاب؛ فذهب المعتزلة إلى إيجابه عقلاً، والأشاعرة إلى إيجابه سمعًا. كما اختلفوا في العلاقة بين النظر والعلم الناتج عنه؛ فذهب المعتزلة إلى القول بالتوليد، وأن العلم من فعْل الناظر، وهو ما لم يقبله الأشاعرة، وعملوا على إبطاله. كما اختلفوا في مفهوم العلم، فذهب المعتزلة إلى اشتراط سكون النفس، وذهب الأشاعرة إلى إبطاله. فظهر بذلك أنهم مختلفون في كثير من التفاصيل، وإن اتفقوا في الجملة على إيجاب النظر. كما ظهر من خلال هذا المبحث -بشكل جملي- أن نسبة إيجاب النظر لجميع المتكلمين لا تصح؛ إذ منهم من خالف في إيجاب النظر، وهو ما سنفصله في المبحث الثاني.

المبحث الثاني:

موقف المخالفين في حكم التقليد في أصول الدين

سبق أن رأينا بإجمال -فيما أورده الزركشي- أن أكثر الفقهاء والمحدثين، على القول بجواز التقليد، وهو ما يؤكده الرازي بقوله: «لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد، ولا للعوام. وقال كثير من الفقهاء بجوازه»[1].

ثم إن البعض قد ذهب إلى تحريم النظر، بناءً على الموقف المشهور من علم الكلام، الذي حرمه كثير منهم، غير أني في هذا المبحث لن أشتغل بتفصيل مذهب الفقهاء والمحدثين لشهرته، وإنما سأبحث فيمن خالف جمهور المتكلمين من المتكلمين أنفسهم، بغية تأكيد ما ذكرته سابقًا من وجود الخلاف بين المتكلمين أنفسهم في هذه المسألة، ومراجعة ما في ذلك التعميم من عدم التحقيق. وأقتصر من موقف الفقهاء على موقف ابن حزم من الظاهرية؛ لما له من مراجعات مهمة في هذه المسألة.

وأشير هنا إجمالًا إلى أن من بين أكبر أسباب الخلاف في هذا الأحكام المتعلقة بالنظر، والمتمثلة في القول بالوجوب أو الجواز، وما سينبني عليها لاحقًا، من التكفير والتفسيق أو القول بصحة الإيمان، هو الخلاف المفهومي الواقع في هذا الباب، خاصة مفهوم العلم وما يتعلق به، وهو ما سنراه في موقف أبي القاسم الكعبي، كما سنجده بشكل أكثر وضوحًا في نقد ابن حزم للموقف الكلامي السابق من النظر.

---

(1) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة. ٦/ ٩١.

المطلب الأول: موقف أصحاب المعارف، وابن عياش، والكعبي، من التقليد في أصول الدين:

رأينا من قبل أن المعتزلة -في هذا الباب- صنفان كبيران: أحدهما أصحاب الاكتساب، والثاني أصحاب المعارف. أما أصحاب المعارف فقد ذهبوا جميعًا إلى القول بضرورية المعرفة. وأما أصحاب الاكتساب فقد اشتهر عن رجلين منهما القول بجواز التقليد، وهما أبو إسحاق بن عياش، وأبو القاسم البلخي، المعروف بالكعبي (ت٣١٩هـ)[1].

وفيما يأتي تفصيل هذه المواقف:

- **أولاً: مذهب «أصحاب المعارف» من المعتزلة:**

وهم القائلون بأن معرفة الله -تعالى- ضرورية غير مكتسبة، وهم كما يقول أبو القاسم البستي[2]: «... مع كثرتهم ووفور عددهم، خصوصًا وهم حزب، وهم طوائف يكثر عددهم»[3].

وأشهر من يمثل هذا المذهب هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، وقد ألّف في ذلك مؤلفات لم تصلنا كاملة؛ منها ما ذكره هو في كتاب الحيوان، وأكده النديم في الفهرست: *«كتاب المعرفة»، «كتاب جوابات كتاب المعرفة»، «كتاب مسائل كتاب المعرفة»، «كتاب الرد على أصحاب الإلهام»*[4]. والذي وصلنا منها بضعة فصول فقط بعنوان *«المسائل*

---

(١) سيأتي ترجمتهما.

(٢) أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة، يقول ابن المرتضى في ترجمته: «أخذ عن القاضي [= عبد الجبار]، وله كتب جيدة، وكان جدلًا حاذقًا، ويميل إلى مذهب الزيدية»، ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ١١٥.

(٣) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، أبو القاسم البستي، تحقيق ومقدمة ويلفرد مادلونك، وزابينه اشميتكه، منشورات الجمل، بغداد، ط. ١، ٢٠٠٩م. ص ٢٧.

(٤) الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، ط. ٢، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٥م. ١/ ٩. والفهرست، ١/ ٥٨٤-٥٨٥.

والجوابات في المعرفة»[1]. يضاف إلى ذلك بعض النقول التي أوردها القاضي عبد الجبار في «*المغني*» في معرض رده عليه بخصوص هذه المسألة. وهي غير كافية في تبيُّن مذهبه في المعارف على جهة التدقيق والإحاطة، غير أنني سأجتهد في التأليف بينها وبنائها بناءً متناسقًا، بما يخدم السياق الذي نحن فيه.

وقبل الحديث عن الجاحظ نشير إلى أنه لم يكن الوحيد من شيوخ المعتزلة الذين قالوا بهذا القول، بل ينسب أيضًا إلى ثُمامةَ بنِ أشرسَ النُّمَيري؛ إذ إنه كان يقول في المعرفة «إنها ضرورة»[2]. وكان يقول: «لا يكون الإنسان بالغًا إلا بأن يضطر إلى علوم الدين، فمن اضطر إلى العلم بالله وبرسله وكتبه، فالتكليف له لازم، والأمر عليه واجب، ومن لم يضطر إلى ذلك فليس عليه تكليف، وهو بمنزلة الأطفال»[3]، ويذكر له النديم كتابًا بعنوان «*المعارف*»، وقد رد عليه بعض المعتزلة خاصة، ومنهم أبو موسى المُرْدَار (ت٢٢٦)[4] الذي وضع عليه كتابًا بعنوان «*كتاب المعرفة على ثُمامة*»[5].

سبق أن رأينا أن عامة المعتزلة يقولون بوجوب النظر، مع حصرهم طرق معرفة الله تعالى فيه، وقولهم بحصول العلم عنه بطريق التوليد، وهو ما يجعل العلم مكتسبًا لا ضروريًّا.

إن الجاحظ سيخالف المعتزلة في عامة هذه المسائل، ومن ذلك مسألة سكون النفس، وقد سبق ذكر رأيه فيها.

ومن ذلك أيضًا إنكاره التولّد؛ إذ يرى أنه لو كان العلم متولدًا عن النظر لما وقع اختلاف بين النظار؛ ولمّا كان الواقع بخلاف ذلك دل على بطلانه، وفي ذلك يقول: «إذا ثبت

---

(١) نشرها المستشرق شارل بلا، بمجلة المشرق، المجلد ٦٣، سنة ١٩٦٩. ثم نشرت مع فصول أخرى من رسالة أخرى تحت عنوان: ما لم ينشر من تراث الجاحظ، الرد على المشبهة والمسائل والجوابات في المعرفة، تحقيق حاتم صالح الضامن، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٩. وهي النسخة التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

(٢) باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، للبلخي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م. ص ٧٣.

(٣) كتاب مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٢.

(٤) ستأتي ترجمته.

(٥) كتاب الفهرست، ١/ ٥٧٤.

أن العقلاء الناظرين في أصول الدين وفروعه يختلف حالهم...، فيجب أن يدل ذلك على أن العلم في أنه لا يتولد عن النظر[1]»[2].

ومن ذلك أيضًا مسألة الضرورة والطبع، وهي أصل الخلاف بينه وبين أصحابه؛ إذ إنه يرى أن العبد ليس له فعل إلا الإرادة، وأن كل ما يقع منه من الأفعال بعد الإرادة فهو بالطبع؛ يقول البلخي[3]: «ومما تفرد به: القول بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له. وهو يوافق ثمامة في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعًا، وأنها وجبت بإرادتهم»[4].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجاحظ في مذهبه هذا قد تأثر بالفلسفة الطبيعية، وهو ما بيّنه الشهرستاني بقوله: «ومذهب الجاحظ هو بعينه مذهب الفلاسفة، إلا أن الميل منه وأصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين»[5].

وهو نفسه يؤكد على هذه القضية في كتاب الحيوان -الذي اعتبره أبو المظفر الإسفراييني «تمهيدًا» للقول بضرورية المعارف[6]-، فيقول:

«وليس يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا في الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال...»[7].

ومما سبق فإن الناظر -بحسب الجاحظ- ليس له من فعله سوى إرادة النظر، والنظر نفسه

---

(١) لا يخفى ما في العبارة من ركاكة، لكن المقصود منها واضح، وهو أن العلم لا يتولد عن النظر.

(٢) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٤٠- ١٤١.

(٣) هو أبو القاسم الكعبي.

(٤) باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، البلخي، ص ٧٣.

(٥) الملل والنحل، ١/ ٦٦.

(٦) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص ٢٧٢.

(٧) الحيوان، ٢/ ١٣٤.

قد يقع اضطرارًا، وقد يقع اختيارًا[1]. أما ما يحدث بعد ذلك فلا يقع باختياره، وإنما بالطبع.

إن المعارف، إذًا، تقع بالطبع والضرورة مباشرة عند النظر في الأدلة، وهو ما يعني أن العلوم ضرورية غير مكتسبة، وذلك ما لم يقبله المعتزلة وغيرهم؛ بل هو ما دعا بعض المعتزلة إلى نقض كتب الجاحظ في هذا الباب، ومن ذلك ما ألفه الجُبّائيان، فيما ذكره القاضي عبد الجبار قائلاً: «وقد بلغ الشيخ أبو علي[2]، رحمه الله، في نقض كتابه في *المعرفة*، وشيخنا أبو هاشم[3]، رحمه الله، في نقض كتابه في *الإلهام*، الغاية. وقد أورد الشيخ أبو عبد الله -رحمه الله- أكثر ذلك في كتاب *العلوم*»[4]. والقاضي عبد الجبار نفسه قد عقد فصلًا خاصًّا في كتاب النظر والمعارف من المغني سماه: «فصل في الطبائع على أبي عثمان رحمه الله»[5].

وقد أُلزِم الجاحظ، تبعًا لمذهبه هذا، بعدة لوازم؛ منها: أنه لا يحتاج المكلف إلى بعثة الأنبياء[6]، غير أنه لم يقل بهذا اللازم، بل أكد أن الله تعالى لا يكلف أحدًا من البشر إلا بعد إزالة الحجة، وقطع العذر، وأن «الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل، ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان»[7]، أما الاستدلالات الكلامية فهي متأخرة في الزمن، غير متيسرة للعامة، بخلاف أعلام الرسل؛ فإنها «مقنعة، ودلائلها

---

(1) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٣١٦.

(2) أبو علي الجبائي، واسمه محمد بن عبد الوهاب بن سلام، توفي سنة ٣٠٣هـ من معتزلة البصرة، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في زمانه، أخذ عن أبي يعقوب الشحام وغيره، عنه أخذ أبو الحسن الأشعري أول أمره، بل تربى في كنفه ربيبًا، ثم انتقل عنه. تذكر المصادر له كتبًا كثيرة، منها: (كتاب المعرفة)، و(نقض كتاب الجاحظ في المعرفة). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٧٣-٧٨. والفهرست، ١/ ٦٠٦، وما بعدها.

(3) أبو هاشم الجبائي، عبد السلام بن محمد، توفي سنة ٣٢١هـ من الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، قال القاضي: «وكان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقًا وأطلقهم وجهًا»، خالف والده في مسائل، وله نظرية في الأحوال تنسب إليه، وقد كفره بعض المعتزلة بها. له من الكتب: (النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد)، و(الطبائع والنقض على القائلين بها). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٨٨- ٩١. والفهرست، ١/ ٦٢٦- ٦٢٧.

(4) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٢٣٥.

(5) نفسه، ١٢/ ٣١٦.

(6) نفسه، ١٢/ ٣٢٩.

(7) ما لم ينشر من تراث الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، ص ٣٦.

واضحة، وشواهدها متجلية، وسلطانها قاهر، وبرهانها ظاهر»[1].

ثم يؤكد -اعتمادًا على أصله في المعارف- أن الناس يعرفون صدق الرسل ضرورةً لا باكتساب، بمعنى أن هذه المعرفة تحصل لهم عند معاينة أدلة الرسل، من غير اختيار، وإنما «تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة»[2].

لكن يُورَدَ هنا على الجاحظ، إشكال متعلق في طريق التفريق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب، فيجيب عنه إجابة تزيل بعض اللبس والغموض عن هذا المذهب الذي يصعب تصوره؛ إذ الظاهر ابتداءً أنه لو كانت المعارف ضرورية، لما احتاج الصبي إلى تعليم، بل ولهجمت عليه المعارف هجومًا لا يقدر على دفعها، ولألجئ إلى العلوم مضطرًا.

إن الجاحظ لا يقول بهذا القول -مع إلزامه به من قبل مخالفيه- بل يقول إن هذه المعارف تصبح ضرورية لكن بعد «التجربة»، ومن ثم فإن مرحلة «المعارف الضرورية» لا تأتي إلا بعد مرحلة من «المعارف المكتسبة»، يكون المرء قد اكتسب بها ملَكة يعرف بها الصدق من الكذب ضرورةً وطبعًا، وفي ذلك يقول[3]:

«فإن قالوا: فخبرونا عمن عاين النبي ﷺ وحجته، والمتنبي وحيلته. كيف يعلم صدق النبي من كذب المتنبي وهو لم ينظر ولم يفكر؟

...

قلنا: إن تجارب البالغ قبل أن يهجم على دلالات الرسل يأتي على جميع ذلك. ولعمري إن لو كان هجومه عليها قبل المعرفة بمجاري وتصريف الدهور وملمات الدنيا، والتجربة لتصريف أمورها، لما وصل إلى معرفة صدق النبي إلا بعد مقدمات كثيرة، وترتيبات منزلة؛ لأن مشاهد الشواهد إنما يضطره المشاهدة لها إذا كان قد جرب الدنيا، وعرف تصرفها وعادته قبل ذلك، ولو لم يكن جربها قبل ذلك حتى عرف منتهى قوة بطش الإنسان وحيلته، وعرف الممكن من الممتنع، وما يمكن كونه بالاتفاق مما لا يمكنه، لما عرف ذلك».

---

(١) نفسه، ص ٣٦.

(٢) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٣١٦.

(٣) ما لم ينشر من تراث الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، ص ٣٦- ٣٧.

إن الجاحظ -وأصحاب المعارف عمومًا- إذ يقولون بضرورية المعرفة فإنهم لا يعممونها على كل أحد، كما صورها مخالفوهم، وإنما في حق البالغ الذي سبق له أن اكتسب معارف وتجارب تمكنه من معرفة الحيل، والممكن والمستحيل، وبهذا التفسير يصبح رأي الجاحظ أكثر معقولية مما نقله عنه مخالفوه.

من خلال كل ما سبق يظهر أن أصحاب المعارف لا يقولون بوجوب النظر، لكن هل ذلك يعني جواز التقليد؟ إن مفهوم المخالفة في هذا السياق غير وارد، وذلك لأن أصحاب هذا المذهب قد جعلوا كل الناس عارفًا بالله معرفة ضرورية، ومن ثم فلا حديث عندهم عن التقليد أصلًا؛ إذ لا حاجة إليه.

- **ثانيًا: مذهب البلخي وابن عياش من المعتزلة القائلين بالاكتساب:**

ينسب القول بجواز التقليد في أصول الدين إلى عَلَمين بارزين من أعلام المعتزلة، وهما أبو القاسم البلخي، المعروف بالكعبي من الطبقة الثامنة[1]، وأبو إسحاق بن عياش من الطبقة العاشرة[2].

وإذا كان المعتزلة الموجبون للنظر قد أوجبوه تبعًا لما أصلوه في مفهوم العلم عندهم، وهو المقتضي لسكون النفس، المولد عن النظر في الدليل، فإن أبا القاسم

---

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، ويعرف بالكعبي، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، أخذ عن أبي الحسين الخياط، وهو رئيس نيل غزير العلم بالكلام والفقه وعلم الأدب، واسع المعرفة في مذاهب الناس، وله مصنفات جليلة الفوائد كـ(المقالات)، (عيون المسائل والجوابات) و(كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب)، وكتاب (التفسير الكبير للقرآن). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٨١، وما بعدها. كتاب الفهرست، ١/ ٦١٣، وما بعدها.

(٢) من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة، وهي الطبقة التي تشتمل على ذكر من أخذ عن أبي هاشم وعمن هو في طبقته، أخذ عن أبي هاشم الجبائي، وأبي علي بن خلاد، وأبي عبد الله البصري. وتلمذ عليه القاضي عبد الجبار؛ «وهو الذي درسنا عليه أولًا، وهو من الزهد والورع والعلم على حد عظيم، وكان رحل إلى بغداد... وله كتاب في إمامة الحسن والحسين عليهما السلام وفضلهما، وكتب أخر حِسان»، وذكر له النديم كتاب (نقض كتاب بن أبي بشر [هو أبو الحسن الأشعري] في إيضاح البرهان)؛ ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ١٠٤. كتاب الفهرست، ١/ ٦٢٤.

الكعبي اعتبر العلم إنما هو اعتقاد الشيء على ما هو به، ولو لم يكن عن دليل. وفي ذلك يقول ابن الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦هـ): «وقال بعض المتكلمين: إن بعضهم كُلّف العلم وهم أرباب النظر، وبعضَهم كُلّف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان. وقد ذهب إلى هذا أبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم الكعبي البلخي؛ إلا أنهما كلفوا تقليد المحق دون المبطل، والظن الصائب دون الخطأ»[1].

يظهر من نص ابن الملاحمي أنهما يكتفيان من العامي بتقليد الحق، ويعتبرانه ظنًّا بخلاف العلم، الذي شرطه ما ذكرناه سابقًا، وهو ما قد يفهم منه أنهما يوافقان المعتزلة في مفهوم العلم. غير أن أبا القاسم البستي سينقل عن الكعبي ما يعارض هذا الفهم، ليؤكد أن اعتقادَ الشيء على ما هو به -عند الكعبي- علمٌ أيضًا، ولو لم يكن مشروطًا بسكون النفس، فيقول: «وذهب شيخنا أبو القاسم إلى أن المقلد للحق معذور ومصيب، وربما قال: هذا القدر كُلفة العامي، وربما يسمي اعتقاد الشيء على ما هو به علماً، وإن لم يكن عن دليل، ولا يعتبر سكون النفس في باب العلم، وإنما يعبر عن العلم باليقين أو بوقوعه عن دليل»[2].

وهو ما يقطع به أبو رشيد النيسابوري (ت٤٦١هـ)[3] -من أصحاب القاضي عبد الجبار- في قوله: «ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد، يكون علمًا إذا كان معتقده على ما هو به. وعند شيوخنا كلهم أنه لا يكون علمًا. والذي يدل على صحة ما قلناه: أن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون

---

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٣٥.

(٢) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٢- ٣٣.

(٣) أبو رشيد سعيد النيسابوري، من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة، وهم أصحاب القاضي عبد الجبار، درس على القاضي، ثم انتهت الرياسة إليه بعده، توفي سنة ٤٦١هـ بمدينة الري. ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ١١٤.

النفس، فإذا لم يقتض[1] سكون النفس لم يجز أن يكون علمًا»[2].

فظهر بذلك أن البلخي يخالف المعتزلة، بناءً على مفهومه للعلم، فإذا كان التقليد عند المعتزلة لا يرقى إلى العلم وإن كان اعتقادًا مطابقًا للواقع، بناءً على شرطهم سكون النفس في حد العلم، فإن البلخي ذهب إلى أن «اعتقاد الشيء على ما هو به» علم، ومن ثم إذا كان التقليد تقليداً للحق فإنه علم أيضًا، ومن ثم كان جائزاً، وهو ما يخرج العامة من تكليفهم بالنظر، فظهر بذلك أن مرد الخلاف هو الخلاف المفهومي.

وفي السياق ذاته يمكن القول إن البلخي يرى أن الإيمان الجملي كافٍ، وأن المكلف «كلما ورد عليه شيء مما جرى فيه الاختلاف اعتقد أنه وافق الجملة مما ورد عليه فهو صحيح، وما خالفها ونقضها فهو باطل»[3]، وقد ذكر جملة الاعتقاد الواجب في حق المكلف، ثم قال: «وعليه بحمد الله عامتنا وأهل بوادينا وقرارنا وأجيالنا المشتغلين بصناعاتهم وحرثهم وزرعهم منا، بل عليه جميع أهل ملتنا، ما خلا بينهم وبين ما عليه فطرهم، ولم يورد عليهم الشبه والأغاليط»[4].

وفي حالة ما ورد خاطر بالتشبيه والجبر على المكلف المقلد الذي على جملة الدين، يشير أبو القاسم البلخي في كتابه المقالات إلى رأيين مختلفين في الموضوع[5]: الأول: وجوب النظر لنفي ذلك بحجة ودليل. والثاني: عدم وجوب ذلك عليهم. ومع أن البلخي لم يصرح بالمختار من الرأيين فإن الثاني متسق مع مذهبه.

ذلك ما يتعلق بأبي القاسم الكعبي، أما ما يتعلق بأبي إسحاق بن عياش فلم أقف على ما يوضح موقفه.

---

(١) في المطبوع: يقتضي.

(٢) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري، تحقيق وتقديم: معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس- ليبيا، ط. ١، ١٩٧٩م. ص ٣٠٢.

(٣) كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص ٧٣.

(٤) نفسه، ص ٧٤.

(٥) نفسه، ص ٣٤٤.

المطلب الثاني: موقف الغزالي وابن حزم من التقليد في أصول الدين:

كما اشتهر عن أبي إسحاق بن عياش، وأبي القاسم الكعبي، خروجهما عن المذهب في هذه المسألة، فقد اشتهر عن رجلين من الأشاعرة ذلك أيضًا؛ وهما: أبو جعفر السمناني[1]، وأبو حامد الغزالي[2].

يضاف إلى هذين العَلَمَين عَلَمٌ آخرُ، من مذهب آخر، هو ابن حزم الظاهري[3]، الذي اشتهر عنه ذم التقليد وتحريمه، مع رفضه في الوقت نفسه موقف المتكلمين الموجبين للنظر، وهو ما يشكل تعارضًا في الظاهر، كان لا بد لنا من رفعه.

وهنا أشير إلى أن موقف أبي جعفر السمناني من التقليد إنما يُحكى عنه، وليس يوجد في كتابه «*البيان عن أصول الإيمان*» تخصيص لهذه المسألة بالذكر، لذلك اكتفيت ببيان موقف الغزالي وموقف ابن حزم.

أولًا: موقف الغزالي من التقليد في أصول الدين:

تعد مسألة التقليد من المسائل التي يخالف فيها الغزالي أصحابه الأشاعرة، وقد تكلم عنها بألفاظ صريحة غير قابلة للتأويل، بل ألف رسالة خاصة في الموضوع سماها «*إلجام العوام عن علم الكلام*»، كما صرح بذلك في كتاب «*الاقتصاد*»، ومرد خلافه للمذهب -فيما يظهر- إنما هو راجع إلى زاوية النظر التي انطلق منها؛ فإن جمهور المعتزلة والأشاعرة ومن

---

(١) ذكره ابن عساكر في الطبقة الثالثة ممن لقي أصحاب أصحاب أبي الحسن الأشعري، تتلمذ على الباقلاني. وتوفي سنة ٤٤٤هـ. ينظر: تبيين كذب المفتري. ص ٢٥٤- ٢٥٥.

(٢) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، من الطبقة الخامسة من طبقات الأشاعرة، درس على أبي المعالي الجويني بنيسابور، أصولي متكلم فقيه، جمع بين علم الظاهر وعلم الباطن، متفنن في كثير من العلوم، له كتب كثيرة، منها: (الاقتصاد في الاعتقاد)، و(فيصل التفرقة)، و(المستصفى في أصول الفقه)، و(الوسيط)، و(المتخل في الجدل)، و(معيار العلم)، و(إحياء علوم الدين). توفي سنة ٥٠٥هـ. ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٤، وما بعدها. والدر الثمين، ص ٨٣، وما بعدها.

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، حافظ فقيه أصولي متكلم أديب، ظاهري المذهب، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤، له من الكتب (الإيصال إلى فهم الخصال)، و(المحلى)، و(الإحكام لأصول الأحكام)، و(الفصل في الملل والنحل)، و(الرد على من كفر المسلمين من المتأولين)، و(التقريب لحد المنطق)... توفي سنة ٤٥٦ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٨/ ١٨٤.

وافقهم في هذا المسألة أسسوا القول بوجوب النظر، ومنع التقليد، بناءً على الخوف من ترك النظر، بل نظروا إلى المسألة بنظر العقل المجرد أكثر من نظرهم إلى واقع الشرع وتعامل الشارع مع العامة[1]، ثم بحثوا في أدلة الشرع عمّا يزكي مذهبهم، وما خالفهم من ذلك أوّلوه.

وخلافًا لذلك فإن الغزالي في تحليله للمسألة لم ينفك عن مراعاة حدود إمكانات العامة، ومآل القول بوجوب النظر عليهم، مستندًا إلى الشرع ابتداءً، وتفصيل ذلك فيما يأتي.

○ كفاية التقليد في أصول الدين عند الغزالي:

من الأشياء التي قررها عامة المتكلمين، وهي سبب الخلاف، حصر طرق معرفة الله تعالى في طريق واحد هو النظر، فقالوا:

*معرفة الله واجبة.

*ولا طريق إلى ذلك إلا بالنظر.

*ومنه فإن النظر واجب.

وبذلك لم يجعلوا التقليد طريقًا من طرق المعرفة، وهو ما جعلهم يقرّون بعدم صحة الاكتفاء به.

يقول أبو عبد الله السنوسي (ت٨٩٥هـ)[2] من المتأخرين: «**الذي عليه الجمهور** والمحققون من أهل السنة: كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه»[3].

---

(١) سيأتي شرح ذلك عند ذكر موقف ابن حزم قريبًا.

(٢) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، تلقى العلم على مشاهير علماء عصره، وتخرج به العديد من العلماء، متبحر في العلوم الشرعية والعقلية، ولد سنة ٨٣٢هـ وتوفي بتلمسان سنة ٨٩٥هـ له عدة مصنفات، أكثرها في العقيدة، وسيأتي ذكر بعضها في محله. ينظر: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، أحمد بابا التنبكتي، تح. محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م. ٢/ ٢٠٠-٢٠٩.

(٣) شرح السنوسية الكبرى، أبو عبد الله السنوسي، تقديم وتعليق: عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، ط. ١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م. ص ٢٧.

وبغض النظر عن صحة هذه النسبة إلى جميع من نسب إليهم هذا الرأي، وتأكيده أنه الحق الذي لا شك فيه، فإن الغزالي يصرح بنقيض ذلك قطعًا؛ فيقول في *الاقتصاد*: «ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل، والفقه فرع له؛ فإنها كلمة حق، ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجَزْمُ، وذلك حاصل بالتقليد، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة»[1].

ويؤكده في فيصل التفرقة فيقول: «والحق الصريح أن كل من اعتقد ما جاء به الرسول ﷺ واشتمل عليه القرآن اعتقادًا جازمًا فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته، بل الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جدًّا مشرف على التزاول بكل شبهة، بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر السماع، أو الحاصل بعد البلوغ بقرائن أحوال لا يمكن التعبير عنها، وتمام تأكده بلزوم العبادة والذكر...»[2].

وهو ما يعترض عليه أصحاب النظر، بدعوى أن الاعتقاد وإن طابق الواقع بالتقليد، فإنه ليس علماً، بل هو من جنس الجهل. وقد ذكر الغزالي هذا الاعتراض فقال:

«لعلك تقول: لا أنكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام لهذه الأسباب، ولكن ليس ذلك من المعرفة في شيء، وقد كلف الناس المعرفة الحقيقية دون اعتقاد هو من جنس الجهل الذي لا يتميز فيه الباطل عن الحق. فالجواب أن هذا غلط ممن ذهب إليه، بل سعادة الخلق في أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقادًا جازمًا»[3].

والغزالي كما أسلفنا يستند إلى واقع الشرع المتواتر المفيد للقطع في هذه القضية، مستدلًّا بتعامل النبي ﷺ مع حديثي الإسلام من العامة، وقد عبر عن ذلك في *إلجام العوام* بقوله: «من اعتقد حقيقة الحق في الله وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر على ما هو عليه،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد أبو حامد الغزالي، عُني به أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. ص ٧٩.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، تح. ودراسة سيميائية: حكة مصطفى، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣. ص ٣٦.

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي، طبع ملحقًا بمقاصد الفلاسفة، تح. أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م. ص ٢٦٧.

فهو سعيد، وإن لم يكن ذلك بدليل محرر كلامي. ولم يكلف الله عباده إلا ذلك، وذلك معلوم على القطع بجملة أخبار متواترة من رسول الله ﷺ في موارد الأعراب عليه، وعرضه الإيمان عليهم، وقبولهم ذلك وانصرافهم إلى رعاية الإبل والمواشي من غير تكليفه إياهم التفكرَ في المعجزة ووجه دلالته، والتفكر في حدوث العالم وإثبات الصانع...»[1].

ويقول في الاقتصاد: «وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه لا ببحث ولا ببرهان، بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم، فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق، فهؤلاء مؤمنون حقًّا»[2].

○ الخوف من الضرر على المقلد عند الغزالي:

رأينا في التمهيد لهذا الباب أن من بواعث إيجاب النظر -عند أصحاب النظر- الخوف من الضرر الحاصل على المقلد؛ إذ المقلد عندهم عرضة للشك والتشكيك، ومن ثم وجب عليه بمجرد البلوغ تحصين اعتقاده بالنظر العقلي.

والغزالي أيضًا يستحضر إمكان حصول هذا الضرر على العامي فيقول: «ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبه فيهم، فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف، ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بالعلم»[3]. ومع ذلك فإنه لا يوجب النظر العقلي على العامي كما أوجبه أولئك، ولا يجعل العامة صنفًا واحدًا، بل ينظر في واقعهم ومراتب عقولهم ومداركهم، وهو أمر غفل عنه من سبقه، وبذلك يكون الغزالي -في نظري- أكثر دقة وتحقيقًا في معالجة هذا الموضوع. وهو ما يبينه بقوله عن الفرقة الثالثة من أصناف الناس:

«طائفة اعتقدوا الحق تقليدًا وسماعًا، ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة، فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات شككتهم في عقائدهم، وزلزلت عليهم طمأنينتهم أو قرع سمعهم

(١) نفسه، ص ٢٦٧- ٢٦٨.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٤.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٨.

شبهة من الشبه، وجالت في صدورهم.

فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم، وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقبول عندهم، ولو بمجرد استبعاد وتقبيح، أو تلاوة آية، أو رواية حديث، أو نقل كلام عن شخص مشهور عندهم بالفضل.

فإذا زال شكه بذلك القدر.. فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدل؛ فإن ذلك ربما يفتح عليه أبوابًا أُخَر من الإشكالات.

فإن كان ذكيًا فطنًا لم يقنعه إلا كلام يصير على محك التحقيق.. فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي، وذلك على حسب الحاجة، وفي موضع الإشكال على الخصوص»[1].

إن الغزالي -في هذا المسألة- يستند إلى مراعاة مآل العامي إذا كلف بالنظر؛ إذ يرى أنه لا ينبغي أن يعالج ضرر بما قد يؤول إلى ضرر أشد منه؛ إذ كما يُخشى على العامي من الضرر بترك النظر، فإنه يُخشى عليه بالنظر ضرر أكبر من الأول، وذلك لأن «عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحاطتهم باللغات تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات»[2]، من جهة. ومن جهة أخرى «فإنه إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها.. لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات، وتستولي عليها، ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل»[3].

وبذلك يخلص الغزالي إلى إلجام العوام عن علم الكلام، ويكتفي منهم في هذا المقام بالاعتقاد الجازم المطابق للحق، ولو بطريق التقليد.

- **موقف ابن حزم من التقليد في أصول الدين:**

كان الأولى بنا أن نبدأ بموقف ابن حزم قبل الغزالي لسبقه الزمني، وإنما بدأنا بالغزالي إردافًا لمواقف المتكلمين من أصحابه؛ ليظهر خلافه إياهم.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٦.

(٢) نفسه، ص ١٢٢.

(٣) نفسه، ص ٧٤.

إن ما يمكن ملاحظته ابتداءً في موقف ابن حزم، هو ذلك التوافق المنهجي والمعرفي بينه وبين الغزالي، لكن ما ميز موقف ابن حزم هو تفصيله في نقد موقف أصحاب النظر، وبالخصوص الأشاعرة، مع التركيز على الجانب المفهومي للمصطلحات الدائرة في هذا الباب؛ وفيما يأتي تفصيل ذلك:

○ مفهوم التقليد عند ابن حزم:

يذهب ابن حزم إلى المنع من التقليد، ويشدد النكير على المقلدين، وهو ما يجعله متفقًا مع المانعين من التقليد من هذه الجهة. غير أنه لا يقول بوجوب النظر والاستدلال، وهو ما يجعله مناقضًا لأصحاب النظر. فهل يعد ذلك تناقضًا منه؟ أم إن هذا الاتفاق لم يقع على محل واحد؟

يمكن القول باطمئنان إنه لا تناقض في أقوال ابن حزم، ومرجع هذا التعارض الظاهر إنما هو إلى مفهوم «التقليد».

فإذا كان القاضي عبد الجبار يعتبر: «التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى جعله كالقلادة في عنقه»[1]. ومن ثم اعتبر أن اتباع الرسول ﷺ، من غير الوقوف على معجزاته، تقليد أيضًا[2].

وهو ما صرح به الجويني حين اعتبر أن «من يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام، فهو مقلد تحقيقًا»[3].

فإذا كان هذا هو مفهوم التقليد عندهم، فإن ابن حزم سيرفضه، ويبين أنهم وضعوا هذا التعريف في غير موضعه، مؤكداً أن «المقلد من اتبع من لم يأمره الله تعالى باتباعه، فسقط تمويههم بذم التقليد، وصح أنهم وضعوه في غير موضعه، وأوقعوا اسم التقليد على ما ليس تقليداً»[4].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٣.

(٣) البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١٣٥٨.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، دار الجيل - بيروت، تح. محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة. ٤/ ٦٩.

ومِن ثَمَّ يصبح مفهوم التقليد عند ابن حزم أضيق من التقليد عندهم؛ فإذا كان التقليد عند القاضي عبد الجبار، هو قبول قول الغير من غير حجة، فإن التقليد عند ابن حزم سيصبح هو قبول قول من دون الرسول ﷺ، وفي ذلك يقول:

«وإنما التقليد أخذُ المرءِ قولَ من دُون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله عز وجلّ باتباعه قط، ولا بأخذ قوله، بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه»[1]. ويقول: «اتباع الآباء والكبراء وكل من دون رسول الله ﷺ فهو من التقليد المحرم، المذموم فاعله فقط»[2].

وبذلك يبطل اعتبار الصحابة الذين آمنوا بالرسول ﷺ -من غير مطالبته بحجة- مقلدين.

○ مفهوم العلم عند ابن حزم:

سبق أن رأينا -من قبل- تعريف المعتزلة للعلم، وتشديدهم على شروطه، وتأكيدهم أن العلم اليقيني المطلوب في باب الديانات، إنما يقع عن النظر في الدليل بطريق التوليد.

وابن حزم يناقش الأشاعرة -خصوصًا- في هذه المسألة، غير أنه لما كان التوافق بين المعتزلة والأشاعرة حاصلاً -من حيث الجملة- في هذا الباب، أمكن اعتبار نقد ابن حزم موجهًا لهم جميعًا.

يذكر ابن حزم أولًا الرأي المخالف فيقول: «وأما قولهم: ما لم يكن علمًا فهو شك وظن، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال. قالوا: والديانات لا تعرف صحتها بالحواس ولا بضرورة العقل، فصح أنه لا تعرف صحتها إلا بالاستدلال فإن لم يستدل المرء فليس عالمًا، وإذا لم يكن عالمًا فهو جاهل شاك أو ظان، وإذا كان لا يعلم الدين فهو كافر»[3].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ٦٨.

(٢) نفسه، ٤/ ٦٩.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ٧٢.

ثم يجيب قائلًا:

«قال أبو محمد: فهذا ليس كما قالوا؛ لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة، بنوا عليها هذا الاستدلال، وهو إقحامهم في حد العلم قولهم «عن ضرورة واستدلال»، فهذه زيادة فاسدة لا نوافقهم عليها، ولا جاء بصحتها قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، ولا لغة، ولا طبيعة، ولا حد صاحب.

وحد العلم على الحقيقة: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، فقط، فكل من اعتقد شيئًا ما على ما هو به، ولم يخالجه شك فيه فهو عالم به، وسواء كان عن ضرورة حس، أو عن بديهة عقل، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عز وجل له، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه ولا مزيد»[1].

ويقول أيضًا: «وأما قولهم: *إن الله تعالى أوجب العلم به*، فنعم. وأما قولهم: *والعلم لا يكون إلا عن استدلال*، فهذه هي الدعوى الكاذبة التي أبطلناها آنفًا، وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان»[2].

وبذلك يظهر أن ابن حزم يراجع مفهوم العلم، ويعتبر فيه مجرد مطابقة الشيء للواقع، بأي طريق كان، من غير حصره في النظر والاستدلال، وهو ما يشبه موقف أبي القاسم الكعبي الذي رأيناه سابقًا.

والشيء نفسه نجده عند ابن حزم فيما يخص مفهوم المعرفة؛ فإنه يعتبر المعرفة، والعلم، واعتقاد الحق، شيئًا واحدًا، وفي ذلك يقول: «لم يفترض الله تعالى على الناس قط إلا الإقرار بألسنتهم بدعوة الإسلام واعتقاد تحقيقها بقلوبهم فقط؛ وأما المعرفة التي لا تكون إلا ببرهان فما كلفوها قط.

وأما من عبر عن صحة الاعتقاد بالمعرفة، فإن الجواب عن هذا دخول استعمال الألفاظ المشتركة التي استعمالها أس البلاء. لكن نقول لك: إن كنت تعبر بالمعرفة عن صحة الاعتقاد للحق، فالناس مكلفون بهذا. وإن كنت تعني بقولك المعرفة العلم المتولد

---

(1) نفسه، 4/ 72.

(2) نفسه، 4/ 73.

عن البرهان فما كلف الناس قط هذا»[1].

يظهر، إذًا، أن ابن حزم يشدد على ضرورة مراجعة هذه المصطلحات والمفاهيم؛ إذ إن عدم تحريرها أس البلاء، ومثار الاختلاف. وهو في تحريره لتلك الحدود، ولمسألة التقليد عمومًا، قد انطلق مما سينطلق منه الغزالي من بعده -كما ذكرنا سابقًا-، مستندًا إلى تعامل الشارع مع العامة في هذا الباب، مستدلًا بالتواتر على منهجه في قبول إيمان من آمن به، ولو من غير أن يطالبه بحجة على نبوته، وهو ما عبر عنه في «*رسالة البيان عن حقيقة الإيمان*» بقوله:

«وأما قولك لي: إن الرسول عليه السلام لم يقتصر على دعواه فيما دعا إليه ولا رضي عمن قلده، فكلام غير محقق، بل ما اقتصر قط عليه السلام إلا على دعائه فقط، إلا من طالبه بآية، فحينئذ أتاه بها. وأما من لم يطالبه[2] بها فما قال له عليه السلام قط: لا تؤمن حتى ترى آية، وما زال عليه السلام راضيًا عمن اتبعه ورضي به، وإن لم يطالبه بدليل...»[3].

ويؤكد ذلك فيقول: «وتَثَبّت فيما قلت لك من دعاء النبي ﷺ الناسَ كلهم، فهو برهان ضروري منقول نقل الكواف، لا يشك فيه مسلم موحد ولا ملحد في أنه عليه السلام لم يقل لأحد دعاه إلى الإسلام: لا تسلم حتى تستدل. وهذه كتبه إلى كسرى وقيصر والملوك، وذكر رسله إلى البلاد، ما في شيء منها ولا في بعوثه وغزواته إيجاب استدلال»[4].

وبهذين النصين يظهر خلافه للقاضي عبد الجبار والجويني اللذين اشترطا في الإيمان بالنبي ﷺ ظهور العَلَم المعجز ليخرج عن التقليد.

---

(١) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٨٧م. ٣/ ١٩٥.

(٢) في المطبوع: يطلبه.

(٣) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، ٣/ ١٩٦.

(٤) نفسه، ٣/ ٢٠٠.

○ **حكم النظر عند ابن حزم:**

رأينا من قبل أن جمهور المتكلمين قد ذهبوا إلى إيجاب النظر، بالعقل والسمع، واستدلوا لذلك بالآيات الآمرة به، غير أن ابن حزم يرد استدلالاتهم بالقرآن، معتبرًا أن الأمر بالنظر في القرآن أمران:

١- أمر إيجاب:

وهو أمر موجه إلى الكفار خاصة؛ إذ هم المطالبون بالحجة على كفرهم، والبرهان على ما ذهبوا إليه، وفي ذلك يقول ابن حزم: «وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين -يعني الكفار- المخالفين لما جاء به محمد »[1]. ويقول: «من كان من الناس تنازعه نفسه إلى البرهان، ولا تستقر نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ حتى يسمع الدلائل فهذا فرض عليه طلب الدلائل... فهؤلاء قسم وهم الأقل من الناس»[2]. ومن ثم فإن من آمن واعتقد الحق من غير نظر واستدلال لا يكون مطالبًا بهما إيجابًا، وإنما استحباب.

٢- أمر استحباب:

وهو الأمر المتعلق بالمؤمنين؛ إذ يعتبر ابن حزم أن الآيات الواردة في القرآن بصيغة الأمر بالقرآن، لا يقصد بها الأمر الحقيقي، وإنما خرج الأمر فيها مخرج الحض، المفيد للندب، وقد ذكر هذه القضية في عدة مواضع؛ منها: قوله: «ولكن الله تعالى ذكر الاستدلال وحض عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن، مندوب إليه، محضوض عليه كلُّ من أطاقه.. وإنما ننكر كونه فرضًا على كل أحد، لا يصح إسلام أحد دونه هذا هو الباطل المحض»[3].

وهو ما يؤكده في نص آخر:

«وتأمل القرآن كله لا تجد فيه إلا الحض على البحث لا على إيجابه ألبتة، وإنما تجد فيه ذم التقليد إذا وافق الباطل فقط، فهنالك ذم الله تعالى اتباع الآباء والسادة والكبراء

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ٧١.

(٢) نفسه، ٤/ ٧٠.

(٣) نفسه، ٤/ ٧٣.

والأحبار، وهنا ذمه الله على كل حال. وأما إذا وافق الحق فقد قال الله عز وجل ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، وأمر الله تعالى باتباع ما أجمع عليه أولو الأمر منا بخلاف أولي الأمر إذا اختلفوا، فبهذا جاءت النصوص، ولا مدخل للنظر على ما جاء به كلام الله تعالى»[١].

قلت: قد تتبعت جذر (ن ظ ر) في القرآن الكريم بجميع اشتقاقاته، وقد وجدت أنه ورد في القرآن الكريم مائةً وثمانيَ وعشرين مرةً؛ منها سبعٌ وتسعون مرةً في السور المكية، وتسعٌ وعشرون في السور المدنية، ثم بتتبع الصيغ الخاصة بالدلالة على التفكر أو الاعتبار وجدت أنها وردت ثلاثًا وأربعين مرة؛ منها أربعٌ وثلاثون في السور المكية، وتسعٌ فقط في السور المدنية[٢]، وهو ما يدل على أن الدعوة إلى النظر كانت موجهة في العام الأغلب إلى الكفار بمكة التي هي مرحلة جدل ومناظرة؛ إذ كما هو معلوم فإن القرآن المكي أغلبه جدل للكفار، ودعوة إلى الإيمان، بخلاف المدني الذي هو في أغلبه تشريعات للمؤمنين، وهو ما يؤكد موقف ابن حزم من إيجاب النظر على الكفار واستحبابه للمسلمين.

من خلال ما سبق يتبين أن ابن حزم يرى أن النظر غير واجب، وأن التقليد -الذي أنكره المتكلمون- كافٍ في صحة الإيمان، خاصة أن هذا حال أغلب الناس، بخلاف أصحاب الاستدلال فإنهم الأقل؛ وفي ذلك يقول:

«والقسم الثاني: لمن استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ وسكن قلبه إلى الإيمان، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقًا من الله عز وجل له، وتيسيرًا لما خلق له من الخير والحسنى، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال، وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة، والنساء، والتجار، والصناع، والأكَرَة[٣] والعباد، وأصحاب الأئمة

---

(١) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، ٣/ ١٩٢.

(٢) ينظر تفاصيل ذلك في الجداول الملحقة بالبحث.

(٣) الهمزة والكاف والراء أصل واحد، وهو الحفر، والأكرة، جمع أكَّار، وهو الذي يحرث الأرض. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م. ١/ ١٢٦. القاموس المحيط، ص ٣٤٤.

الذين يلمون الكلام والجدل والمراء في الدين»[1]؛ إذ إن في تكليفهم ذلك ما قد يجلب عليه ضررًا، كما أنه في حق بعضهم من تكليف ما لا يطاق.

بناءً على كل ذلك يرى ابن حزم أن العامة، وقد سماهم أهل الجهل، يجزئهم «العقد والإقرار بأن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله ﷺ، وأن كل ما جاء به محمد حق؛ فبهذا تحرم دماؤهم، ويكونون مسلمين، ثم يُعلمون تفسير هذه الجملة»[2].

والخلاصة أن ابن حزم ينكر على المتكلمين اصطلاحاتهم في هذا الباب، ويرفض مقتضياتها، ومن ذلك إنكاره لمفهوم التقليد، والعلم، والمعرفة، كما وضعوه. ومن ذلك أيضًا تصحيحهُ لهذه المفاهيم، ليخلص إلى أن التقليد إنما هو اتباع من دون الرسول ﷺ بلا حجة، وأن العلم إنما هو اعتقاد الحق فقط، بأي طريق كان، وهو ما نتج عنه رفضه أدلة المتكلمين العقلية في إيجاب النظر، وبالمقابل إنكاره استدلالاتهم السمعية، معتبرًا أن الأمر الموجه إلى المؤمنين إنما هو حض واستحباب، لا فرض وإيجاب.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ٧٠.

(٢) الدرة فيما يجب اعتقاده، ابن حزم، تح. عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م. ص٥٧٧.

خلاصة الفصل الأول:

مما سبق يمكن القول:

إن الجميع متفق على أن أصول الدين مما ينبغي أن يستند إلى العلم، غير أن البعض جعل من شروط ذلك العلم، قيامه على النظر والاستدلال، فكان بذلك أن أوجب النظر على كل مكلف لتصح له المعرفة، ومن ثم قال بفساد التقليد؛ وهؤلاء جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، على اختلافات بينهم في التفصيل.

وبالمقابل عرّف البعضُ العلمَ باعتقاد الحق فقط، ولو كان بطريق التقليد، ومن ثم ذهب إلى جوازه في أصول الدين، ومن هؤلاء أبو القاسم الكعبي وأبو إسحاق بن عياش من المعتزلة، وأبو جعفر السمناني وأبو حامد الغزالي من الأشاعرة، وابن حزم من الظاهرية.

وبعيداً عن هؤلاء وهؤلاء، ذهب أصحاب المعارف إلى القول بضرورية المعرفة، ومن ثم لم يقولوا لا بوجوب النظر، ولا بجواز التقليد.

وبه يظهر أن الخلاف الكلامي في مسألة التقليد في أصول الدين راجع بالأساس إلى الخلاف المفهومي المتعلق بالمصطلحات الدائرة في هذا الباب.

وقد كان لهذا الخلاف عدة آثار في واقع الناس وواقع العلم، فكان لا بد لنا من عرض أهمها؛ وهو مقصود الفصل الثاني.

الفصل الثاني:

آثار الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين:

- تمهيد:

- **المبحث الأول: الخلاف الكلامي -في حكم التقليد في أصول الدين- وأثره في الخلاف في حكم إيمان المقلد:**
  - المطلب الأول: موقف المعتزلة من إيمان المقلد.
  - المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من إيمان المقلد.

- **المبحث الثاني: أثر الخلاف الكلامي -في حكم التقليد في أصول الدين- في واقع الناس وواقع العلم:**
  - المطلب الأول: أثر الخلاف الكلامي -في التقليد- في واقع الناس، أو تكفير المقلد بين التنظير والتنزيل.
  - المطلب الثاني: أثر الخلاف الكلامي -في التقليد- في علم الكلام.

تمهيد:

إن الخلاف الذي رأيناه سابقًا في حكم التقليد لم يبق قاصرًا، بل تعدى إلى خلاف آخر في حكم إيمان المقلد، الذي يشكل جمهور المجتمع، وهو ما نتج عنه أقوال مختلفة مضطربة في حكم العامي المقلد، بين التكفير والتفسيق والعذر. ثم تعدى هذا التنظير الذي يقول بتكفير المقلد -من قبل البعض- إلى محاولة تنزيله واقعًا عمليًّا؛ ذلك ما أنتج اضطرابًا، كان لا بد من البحث عن حلوله، التي تجلت نظريًّا في إعطاء معنى آخر لمفهوم التكفير المتعلق بالمقلد، وعمليًّا في ظهور مصنفات موجهة إلى العامة خاصة للخروج بها من التقليد.

بذلك جاء هذا الفصل في مبحثين، يبينان بنوع من التفصيل تلك الآثار الناتجة عن الخلاف الكلامي السابق في حكمي النظر والتقليد.

المبحث الأول:

الخلاف الكلامي -في حكم التقليد في أصول الدين- وأثره في الخلاف في حكم إيمان المقلد

يمكن القول إجمالًا إن الخلاف بين المجوزين للتقليد والمانعين منه كان من آثاره المباشرة نشأة خلاف آخر في حكم إيمان العامي المقلد، وإذا كان واضحًا أن المجوزين له قالوا مباشرة بصحة إيمان المقلد، فإن المانعين من التقليد اضطربت أقوالهم والنقول عنهم في هذه المسألة إلى حد نقل القول بتكفير المقلد عن بعضهم، وإذ كان الأمر كذلك فإننا سنُعرض -إيجازًا- عن ذكر رأي المجوزين من الفقهاء والمحدثين لوضوحه، وننتقل مباشرة إلى تفصيل الكلام عن المانعين من التقليد الموجبين للنظر، وهم جمهور المتكلمين، مع ذكر من خالف في ذلك من المتكلمين.

وقد كان بالإمكان مناقشة هذه المسألة في الفصل السابق، غير أننا آثرنا تخصيصها بهذا المبحث، لكونها -من جهة- أثرًا من آثار ذلك الاختلاف، ومن جهة أخرى لوقوع الاضطراب عند القائلين بإيجاب النظر ومنع التقليد بين ذلك التأصيل النظري المتعلق بالتقليد، وبين التنزيل العملي المتعلق بالمقلد، فكان لا بد لنا من التفريق بينهما أيضًا، من أجل توضيح هذا الاضطراب، إضافةً إلى اكتناف الغموض في هذه المسألة وكثرة الأقوال فيها، فكان لزامًا علينا تناولها بنوع من الاستيعاب والتدقيق.

المطلب الأول: موقف المعتزلة من إيمان المقلد:

كثيراً ما ينسب إلى المعتزلة القول بتكفير المقلد إجمالًا من غير تفصيل، وهو أمر قد يقع فيه بعض متأخري المعتزلة أنفسهم في بيان مواقف شيوخ المذهب؛ ومن ذلك أن أبا القاسم البستي يحكي عن شيوخ المعتزلة القول بالتكفير، ونصه: «والمحكي عن شيوخنا أن المتمكن من معرفة الله سبحانه، وهي الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، إذا لم يعرف -مع وجوبها عليه- يكفر، سواء عدل عنها إلى التقليد أو إلى الشك أو الظن أو الجهل»[1]. وهذه النسبة المجملة تحتاج إلى تفصيل، وهو ما نعمل عليه في هذا المطلب.

سبق أن رأينا أن المعتزلة في هذه المسألة فرقتان كبيرتان، فرقة هم أصحاب المعارف، وفرقة أصحاب الاكتساب، ونحن في هذا المطلب إذ نتحدث عن المعتزلة بإطلاق من غير تقييد فإننا نعني أصحاب الاكتساب.

إن حصر طريق معرفة الله تعالى في النظر، يؤدي مباشرةً إلى القول بفساد الطرق الأخرى، ومن ذلك طريق التقليد، وهو ما يشعر ابتداءً بعدم صحة إيمان المقلد؛ لأنه غير عارف بالله تعالى، فينزل مرتبة الجاهل أو الشاك -كما رأينا سابقًا-، والجهل بالله تعالى والشك -عند المعتزلة- خصلتان من خصال الكفر[2].

إن هذه الفقرة وإن بدت متناسقة مع التأصيل النظري السابق لإيجاب النظر ومنع التقليد، فإن تنزيلها على واقع المقلدين الذين هم أغلب الأمة لم يخل من التفصيل؛ إذ إن تكفير المقلد تكفير لأغلب الأمة، وهو أمر يتورع عنه كثير من القائلين بوجوب النظر، مع إلزامهم بذلك؛ وتوضيح ذلك فيما يأتي:

لما ذهب المعتزلة إلى أن النظر واجب، فقد رتبوا على ذلك آثار الإيجاب مدحًا وذمًّا؛ وهو ما يبينه القاضي عبد الجبار بقوله: «قد ثبت، بما بيناه، أنها واجبة. وقد صح فيما يجب على المكلف أنه يستحق به المدح والثواب، وبالإخلال به الذم والعقاب»[3].

---

(١) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٣.

(٢) نفسه، ص ١٠.

(٣) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٤٤٤.

لكنه لم يوضح درجة ذلك الذم المتعلق بتارك النظر، هل هو من باب الكفر أو الفسق أو غيرهما.

الشيء نفسه يقع عند ابن الملاحمي حيث يقول: «وأما المقلد للإسلام فقد اختلفوا في تكفيره، وينبغي أن يكون الخلاف فيه راجعًا إلى أن عقابه هل يستحق على حد عقاب الكفر؟»[1].

فهو يشير إلى أن الخلاف واقع بين المعتزلة أنفسهم في حكم المقلد، وأن هذا الخلاف -في الحقيقة- خلاف في درجة الذم التي يستحقها والعقاب الذي يستوجبه. وهذه الإشارة إلى مرجع الخلاف مهمة جدًّا، وسنبينها لاحقًا.

وفي السياق نفسه يفصل البغدادي -من الأشاعرة- هذا الخلاف نوعًا من التفصيل فيقول عن المعتزلة: «واختلف الذين قالوا منهم: إن المعرفة بالله وكتبه ورسله اكتساب عن نظر واستدلال، في من اعتقد الحق تقليدًا:

- ✓ فمنهم من قال: إنه فاسق بتركه النظر والاستدلال، فالفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر.
- ✓ ومنهم من زعم أنه كافر لم يصح توبته عن كفره لتركه بعض فروضه»[2].

وإلى جانب هذين الرأيين، يوجد رأي آخر، وهو القائل بصحة إيمان المقلد، وهو محكي عن أبي إسحاق بن عياش[3]، وأبي القاسم الكعبي[4] كما مر سابقًا.

يظهر إذًا، أن الخلاف في حكم المقلد واقع بين المعتزلة، وهو خلاف وصفه أبو القاسم البستي بـ«الشديد»[5]:

- فمنهم من ذهب إلى تكفيره،

---

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٢.

(٢) كتاب أصول الدين، ص ٢٥٥.

(٣) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٣٥.

(٤) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٢.

(٥) نفسه، ص ٣٣.

- ومنهم من ذهب إلى تفسيقه،

- ومنهم من ذهب إلى القول بصحة إيمانه.

وهنا لا بد أن ننبه إلى أن حكم الفاسق والكافر -عند المعتزلة- في الآخرة حكم واحدٌ، وهو الخلود في النار. وفي ذلك يقول مانكديم عن القاضي عبد الجبار: «وقد أورد -رحمه الله- بعد هذه الجملة الكلام في أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبد[1] الآبدين، ودهر الداهرين»[2].

هذا حكمه في الآخرة، وأما في الدنيا فإنه تجري عليه أحكام الإسلام فـ«يرث من المؤمن ويرثه المؤمن، ويُزوَّج من المسلمة. وإن مات يغسل، ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين... ولا تجري عليه أحكام الكافر، ولا تضرب عليه الجزية كأهل الذمة، ولا يقتل -إذا لم يتب- كالمرتد، ولا تجري عليه أحكام المرتد، ولا يحارب، ولا يسبى ماله وذريته»[3].

والذين ذهبوا إلى صحة إيمان المقلد، بنوا ذلك على مخالفتهم في مفهوم العلم؛ فأبو القاسم الكعبي اعتبر أن العلم إنما هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وإن لم يكن عن دليل، ولم يشترط في ذلك سكون النفس[4]، وبذلك قال بأن المقلد للحق معذور ومصيب[5].

وخلافًا للقائلين بصحة إيمان المقلد، وكون التقليد طريقًا للعلم، إذا وافق اعتقادُ المقلِّد الحقَّ، فإن من المعتزلة من ذهب إلى أن المعرفة واجبة، بطريق النظر والاستدلال، ولا شيء يسد مسدها، ومِن ثَمَّ قالوا: إن من لم يأتِ بها فقد كفر، وصورة ذلك:

- إنه لا طريق إلى معرفة الله -تعالى- إلا النظر والاستدلال،
- وإذ كان العوام المقلدة لا ينظرون ولا يستدلون،
- فإنهم لا يعرفون الله تعالى؛ ومن ثم فهم كفار.

---

(١) في المطبوع: أبدًا.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦٦.

(٣) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦١٠.

(٤) قارن موقف الغزالي وابن حزم فيما سبق.

(٥) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٢- ٣٣.

وقد صرح أبو القاسم البُستي بأن هذا المذهبَ «حصر مذهب أبي هاشم وأصحابه»[1].

ومستند هذا المذهب هو قياس المقلد على الجاهل أو الشاك بالله تعالى؛ وفي ذلك يقول أبو القاسم البستي: «وربما يُجري شيوخنا زوال المعرفة الواجبة مجرى الجهل والشك في باب الكفر، ويجعلون انتفاء المعرفة الواجبة جهة في كون من وجبت عليه كافرًا على أصلهم في استحقاق الذم»[2].

غير أن أبا القاسم البستي لا يرتضي قياس التقليد على الجهل، ويعتبر أنه «لا يصح»[3]؛ وذلك أن الجهل الذي يقع به الكفر إنما هو نفي الصانع[4].

ويبين أن القياس الأقرب هو قياس المقلد على الشاك، وقد رأينا سابقًا أن القاضي عبد الجبار يجعل المقلد في منزلة الظّانّ والشاك، وهو ما يعني أن المقلد يُجوز الاعتقاد وضده؛ لأن نفسه غير ساكنة إلى معتقده، غير أن أبا القاسم البستي يستدرك على هذا القياس فيقول: «وهذا القياس ليس يصح عندي»[5]؛ لأن المقلد قد دعاه اعتقاده إلى فعل الواجب، وصرفه عن فعل القبيح، بخلاف الشاك في الصانع[6].

وليس يفهم من انتقاد أبي القاسم البستي للقائلين بالتكفير استحسانه للتقليد، أو قوله بقيامه مقام المعرفة وسده مسدها، بل إنه يصرح أنه «لا يسد التقليد مسد المعرفة» وأن «التقليد قبيح»، وأن المقلد «كما لم يفعل المعرفة فقد ترك القبيح الذي هو الجهل والظن، وأتى بجنس العلم، وقد كان من حقه أن يأتي به على خلاف هذا الوجه، فلا يعلم أن العقوبة تزداد به، بل لا يمتنع أن يخف عقابه»[7].

---

(1) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٣.

(2) نفسه، ص ١٥.

(3) نفسه، ص ٣٤.

(4) نفسه، ص ١٥، وص ٢٩.

(5) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٤.

(6) نفسه، ص ٣٥.

(7) نفسه، ص ٣٦.

ففي هذا النص إشارة إلى أن أصل العقاب موجه إلى المقلد، وذلك لا يمنع من تخفيفه، وبذلك يكون رأي أبي القاسم البستي وسطًا بين القائلين بصحة إيمان المقلد، وبين المُكفرين.

- **موقف القاضي عبد الجبار من إيمان العامي المقلد:**

قرر القاضي فيما رأينا سابقًا فساد التقليد، وهو بذلك لا يرى كفايته في الإيمان، وفي الوقت نفسه لم يغلُ غلوّ أبي هاشم الذي يُنْقَلُ عنه أنه يقول إن: «الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام، واعتقد جميع أصول أبي هاشم، وعرف دليل كل أصل له، إلا أصلًا واحدًا جهل دليله من أصول العدل والتوحيد عنده فهو كافر، ومقلدوه كلهم كفرة عنده»[1].

إن ما يفهم ابتداءً من كلام أبي هاشم هو أن يصير معتنق الإسلام، والعامةُ طبعًا «متكلمين» بما تحمله الكلمة من معنى، بحيث يستطيعون تحرير الكلام في المسائل الكلامية جليلها ودقيقها، ويدفعون الشبه بالحجج، ويناظرون في ذلك بالقواعد المرسومة لهذا الفن، وهو ما يجعل هذا التكليف من باب ما لا يطاق.

غير أن القاضي عبد الجبار يخالفه في ذلك؛ إذ يرى فيه تكفير أغلب الأمة، والقاضي يتحرز منه، مبينًا أن تكليف التفصيل على الجميع تكليف بما لا يطاق، فيقول:

«ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعني أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظرة فيها، وحل الشبه الواردة فيها، إذ لو سِمناه ذلك لأدى إلى تكليف ما ليس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول»[2].

ويقول في نص آخر: «وليس غرضنا بذلك أن على كل مكلف أن يعرف تفاصيل هذه الأدلة، وما به تحل الشبهة، وتدفع الأسْوِلة[3]، ويحترز من النقوض، وأن يعرف تحرير العبارة

---

(١) كتاب أصول الدين، ص ٢٥٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦.

(٣) أي: الأسئلة. وفي المطبوع: الاسولة، وهو تصحيف ظاهر لأصل الكلمة: الأسْوِلة.

في هذه الجمل؛ لأنا لو قلنا ذلك لاخترجنا كثيرًا من مكلفي العوام من لزوم ذلك لهم. وإنما نريد به ما لا تتعذر على العامي معرفته من جمل هذه الأبواب»[1].

إن القاضي عبد الجبار إذ يقول بإيجاب النظر على جميع المكلفين، فإنه يقر بأن درجات هذا النظر تختلف باختلاف الناظر؛ وهو بذلك يميز بين العامة، ويطلق عليهم «أهل الجُمل»، الذين ينظرون في جمل الأدلة، وبين العلماء الذين ينظرون في التفاصيل، ويجعل لكل صاحب مرتبة درجة يقدر عليها، وفي ذلك يقول: «الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرفه بأدلته، فإن كان من أهل الجُمل نظر في جمل الأدلة[2]، وإن كان من العلماء نظر فيها وفي تفصيلها؛ ثم ينظر فيما يرد من الشبه، فإن كانت لا تقدح في الأصول وجب على أصحاب الجمل[3] التوقف فيها إذا لم يتهوا لوجه حلها[4]، وأن يثبتوا على الأصول فيها، ويجب على العلماء أن يتشاغلوا بحلها.

فإن كانت قادحة في الدلالة، يلزم الجميع أن يستأنفوا النظر والاستدلال»[5].

بذلك يمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد حاول التوفيق بين موقفه من إيجاب النظر، وبين مراعاة واقع العامة وقدراتهم، فقال بصحة إيمان العامي المقلد بشرط أن يكون قد اطلع على أوائل الأدلة، وفهمها ولو بشكل جملي. معتبرًا أن «جمل الأدلة واضحة يستدرك فيها البعيد من المكلفين والقريب، والذكي منهم والبليد، وإنما يتفاوتون في *اللطيف من المسائل* دون ما لا يسع أحدًا منهم جهله..

فأما اعتقادهم لا من حيث النظر في جمل الأدلة فقبيح، لا يجوز من الحكيم أن يكلفهم فعله، لما قدمناه.

---

(١) كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الأول: عني بتصحيحه ونشره: جين يوسف هوبن اليسوعي، معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٦٥م. ١/ ١٠.

(٢) في المطبوع: فإن كان من أهل الحمل نظر في حمل الأدلة، ولا معنى له في هذا السياق، والذي يؤكد اختيارنا مقابلته بعد هذا الصنف بأهل التفصيل.

(٣) في المطبوع: الحمل.

(٤) في المطبوع: حدها. والصواب ما أثبته، والسياق يؤكده.

(٥) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٥٣٣.

فإن قيل أليس الواحد منهم قد لا يستدرك الأدلة؟ فكيف يكلفه؟ قيل له: إن كان هذا صفته، فهو غير مكلف.

لكن عندنا أنه يستدرك الواضح من الأدلة، فأنت تتبين هذا من حالهم إذا جَارَيتهم[1] للأمور المتعلقة بالدنيا؛ فإن أحدهم يدقق النظر فيه ويتغلغل إلى ما لا يصح أن يقف عليه الذكي من أهل العلم المبرز[2] منهم. وذلك يدل على أن الأدلة حاصلة، وإنما ذهبوا عن الطريقة في هذا الباب استرواحًا إلى طلب الراحة؛ والكف عن النظر المتعب...»[3].

فهو بذلك يقر بأن ما يجب على العامي إنما هو النظر في جمل الأدلة، وأن ذلك مما يسعه، وليس فيه تكليف ما لا يطاق، وإن كان فيه نوع مشقة وتعب، وبذلك يكون وسطًا بين من قال بتكليف العامة النظر والاستدلال في كل المسائل الكلامية، وبين من قال بكفاية التقليد.

لكن مع ذلك يبقى موقفه من إيمان المقلد الذي لم ينظر لا في جمل الأدلة ولا في تفصيلها غير واضح، والأنسب بمذهبه هذا إما القول برفع التكليف عنهم لأنهم لا يستدركون الأدلة، وإما بتكفيرهم أو تفسيقهم لأنهم استروحوا إلى التقليد مع تمكنهم من النظر في الأدلة. والثاني أظهر؛ لقوله في بعض النصوص: «العامي أيضًا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة ولا على التفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل»[4].

فقوله: «لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل» مؤذن بإخراج هذه الفئة من العوام من منزلة الإيمان؛ لأن شرطَ الإيمان المعرفةُ، وهي لا تحصل بالتقليد، وإن كان مطابقًا للواقع، وذلك لفقد الشرط الثاني من شروط العلم عند المعتزلة -في المقلد- وهو سكون النفس، كما سبق بيانه. ومن ثم أمكن تكفيره لأنه اعتقادٌ خارج عن العلم، وهو ما يفهم من قول القاضي

---

(١) في المطبوع: جاز بتهم.

(٢) في المطبوع: المبرر.

(٣) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٥٣٠- ٥٣١.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٤.

في محل آخر: «فإن قال: فإن كان التكفير إنما يعتبر فيه بالاعتقاد الذي هو جهل فيجب، إن اعتقد الشيء على ما هو به مقلداً فيه، ألا يكون كافراً. قيل له: لم نقل: إن التكفير لا يقع في الاعتقاد إلا إذا كان جهلاً، وإنما قلنا في هذا الاعتقاد المخصوص: إنه كفر. فأما التقليد فقد يكون كفرًا لأنه بالوجه الذي اعتقد عليه قد خرج عن الوجه الذي يكون عليه علمًا»[1].

من خلال ما سبق يظهر أن حكم العامي عند أكثر المعتزلة هو الحكم بخلوده في النار، عند كل من كفّره أو فسّقه لاشتراك التكفير والتفسيق في الحكم بالنار على الموصوف بهما، وإن كان الخلاف بينهما مقصورًا على حكمه في الدنيا.

وهذا المذهب قد انتقل إلى بعض الأشاعرة كما قال أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت ١١٥٥هـ): «... فثبت أن المقلد ليس بكافر... ولا يصح تكفيره إلا على مذهب المعتزلة الذين يرون أن التكفير عقلي وينسبون سائر الأحكام إلى العقل... فمن كفر المقلد فقد مر على مذهبهم حتى قيل: إن مسألة تكفير المقلد بقيت في مذهب أهل السنة من عقيدة المعتزلة، قاله أبو جعفر السمناني وكان طوداً من أطواد الأشاعرة، نقله عنه أبو الوليد الباجي، وأبو الوليد الطرطوشي»[2].

وهنا لا بد من ملاحظة على هذا النص قبل الانتقال إلى بيان موقف الأشاعرة:

يشير هذا النص إلى أن التكفير مسألة عقلية عند المعتزلة، وهو ما يفتح باب التكفير على مصراعيه، من غير ضوابط شرعية، ولعل نسبة اللمطي هذه المسألة للمعتزلة إنما هو إلزام مبني على قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي، لكن بالرجوع إلى بعض المصادر الاعتزالية للبحث عن هذه المسألة، نجد أن القاضي عبد الجبار يصرح بكون التكفير مسألة شرعية، وقد عقد في ذلك فصلًا عنونه بقوله: «فصل في أنه لا يصح إثبات كفر لا دليل عليه من جهة

(1) Omar HAMDAN & Sabine SCHMIDTKE: Qāḍī *'Abd Al-Jabbār Al-Hamadhānī: On The Promise And Threat An Edition Of A Fragment Of The Kitāb Al-Mughnī Fī Abwab al-Tawhīd wa al-'Adl preserved in the Firkovitch-Collection,st. Petersburg. Medio 27 (2008). p. 100.*

(٢) رد التشديد في مسألة التقليد، أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي، تح. عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م. ص ٤٧- ٤٨.

السمع»[1]. ثم بينّ في فصل لاحق الطرق التي يعرف بها الكفر، فقال: «قد بينا أن ذلك يعرف بالنص الوارد عن الله تعالى وعن رسوله، وقد يعرف بالإجماع، ويعرف بالقياس على ذلك»[2].

وهو ما نجده أيضًا عند ابن الملاحمي في قوله:

«وأما شيوخنا -رحمهم الله- فإنهم قالوا: إنه لا يجوز تكفير أحد بقول أو اعتقاد، أو ذنب، إلا بما دل عليه دليل سمعي بأنه يكفر به. والصحيح عندنا هو هذا؛ لأنه إذا لم يكن إلى إكفار أحد طريق من جهة العقل فلا بد فيه من دليل سمعي...

ثم قسم شيوخنا طرق السمع التي تدل على كون الذنب كفرًا، فقالوا: هو الكتاب، والسنة، والإجماع والاستنباط؛ لأن الكفر معلوم بالشرع. وهذه هي طرق أحكام الشرع»[3].

وبه فإن التكفير عند المعتزلة مسألة شرعية لا عقلية كما بيناه خلافًا لما زعمه اللمطي.

وبه ننتقل إلى المطلب الثاني وهو بيان موقف الأشاعرة من تكفير المقلد.

المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من إيمان المقلد:

مثلما نُسب تكفير العوام إلى عامة المعتزلة فقد نسب إلى الأشاعرة أيضًا، حتى إن ابن حزم لم يستثن منهم إلا رجلاً واحداً حين قال: «ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعريةُ كلها حاشا السمناني إلى أنه لا يكون مسلمًا إلا من استدل، وإلا فليس مسلمًا»[4].

من خلال هذا النص يفهم أن الأشعرية كلها -إلى حدود زمن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) طبعًا- إلا أبا جعفر السمناني (ت٤٤٤هـ) يكفرون المقلد الذي لم ينظر في الأدلة، وهو تعميم يحتاج إلى تدقيق وتفصيل.

وقبل ذلك أشير إلى أن من الأشاعرة المتأخرين أيضًا من ينسب عدم صحة الاكتفاء بالتقليد لجمهورهم؛ ومن هؤلاء أبو عبد الله السنوسي الذي يذكر أن الإيمان إن حصل عن علم فهو صحيح. وإن حصل عن اعتقاد فاسد؛ غير مطابق لما في نفس الأمر، فصاحبه كافر.

(1) Qāḍī 'Abd Al-Jabbār Al-Hamadhānī: *On The Promise And Threat*. p. 87.
(2) Ibid. p. 92.

(٣) الفائق في أصول الدين، ٥٩٠.
(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ٦٧.

ثم يذكر أنهم اختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، ليخلص إلى أن: «الذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة: كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه»[1].

صحيح أنه لا يصرح بكفر المقلد، وذلك أن قوله «لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية» قد يدخله التأويل، لكنه في الوقت نفسه يبين أن هذا التقليد لا ينجي صاحبه من النار في الآخرة عند كثير من المحققين[2]، وإن أجرينا حكمه في الدنيا على حكم الإسلام[3]، وهو ما يضع هذا الموقف إزاء موقف المعتزلة المفسقين، الذين يحكمون بخلود الفاسق في النار وإن عومل في الدنيا معاملة المسلمين، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة؛ إذ الغرض هنا إنما هو ذكر ما نسب إلى أئمة المذهب مجملًا، بغية تحقيقه -من بعدُ- مفصلًا؛ وبيانه في ما يأتي:

- **أولًا: موقف أبي الحسن الأشعري من إيمان المقلد:**

إن ما وصلنا من مصنفات أبي الحسن الأشعري لا يبرز بجلاء موقفه من هذه المسألة، ومع أنه أشار إلى هذه المسألة في *المقالات*، فذكر اختلاف المرجئة[4] فيها، فإنه لم يبين موقفه من هذا الاختلاف، على ما هو منهجه في الكتاب في العام الأغلب، ونصه:

«واختلفت المرجئة في الاعتقاد للتوحيد بغير نظر: هل يكون علمًا وإيمانًا أم لا؟

---

(1) شرح السنوسية الكبرى، ص ٢٧.

(2) شرح السنوسية الكبرى، ص ٢٦.

(3) نفسه، ص ٣٢.

(4) لُقِّبُوا بذلك لقولهم بالإرجاء، وقيل في معنى تسميتهم بذلك أشياء؛ منها أنهم يقولون بإرجاء [= أي تأخير] صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، وقولهم بإعطاء الرجاء، وذلك قولهم إنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.. وقيل غير ذلك. وهم أصناف ثلاثة بحسب البغدادي، وأربعة بحسب الشهرستاني، أما الأشعري فذكر اختلافاتهم ولم يذكر فرقهم. ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، ص ١٣٢، وما بعدها. والفرق بين الفرق، ص ١٩٠، وما بعدها. والتبصير في الدين، ٢٩٥، وما بعدها. والملل والنحل، ١/ ١٣٧، وما بعدها. وتلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان، علي بن محمد الفخري، تح. رشيد الخيون، مدارك، بيروت- لبنان، ط. ١، ٢٠١١م. ص ٢٥٣، وما بعدها.

وهم فرقتان:

فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيمانًا.

والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر إيمانٌ»[1].

وهو ما يدعو للبحث عن موقفه من خلال نقول العلماء عنه.

رأينا من قبل أن السنوسي ينسب إلى الأشعري القول بعدم صحة الاكتفاء بالتقليد في الإيمان، وهو ما يفهم منه تكفير المقلد، ويزكي هذا الفهم ما نقله الزركشي عن أبي منصور البغدادي قائلاً: «وجزم أبو منصور بوجوب النظر، ثم قال: فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل، فاختلفوا فيه، فقال أكثر الأئمة: إنه مؤمن من أهل الشفاعة، وإن فسق بترك الاستدلال، وبه قال أئمة الحديث، وقال الأشعري وجمهور المعتزلة: لا يكون مؤمنًا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين. انتهى»[2].

ويقول عبد القاهر البغدادي في نص آخر: «وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله، واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده فهو الذي اختلف فيه أصحابنا:

- ... ومنهم من قال: إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر؛ لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها. وهذا اختيار الأشعري وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركًا ولا كافرًا، وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمنًا، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر»[3].

فالظاهر من نقل البغدادي أن الأشعري لا يكفر المقلد، كما أنه لا يسميه مؤمنًا إلا إذا عرف الحق ببعض الأدلة، وهو ما يذكرنا بموقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة سابقًا، غير أن الفرق بينهما هو أن أصل الأشعري يقتضي جواز المغفرة له كما قال البغدادي. ومع ذلك

(١) كتاب مقالات الإسلاميين، ص ١٤٤.

(٢) البحر المحيط، ٨/ ٣٢٦.

(٣) كتاب أصول الدين، ص ٢٥٤- ٢٥٥.

فهذا الرأي لا يخلو من اضطراب؛ إذ لا مرتبة بين الكفر والإيمان عند الأشعري، وإنما ذلك عند المعتزلة وهي مرتبة الفسق، فصار بذلك إما أن يحمل المقلد عنده على الإيمان، وإما على الكفر، ولعل هذا الاضطراب ما جعل البعض ينسبه إلى تكفير المقلد حتى اشتهر ذلك عنه، وهو ما ذكر علماء آخرون أنه لا يصح؛ والزركشي -بعد نقله نص البغدادي الذي رأيناه سابقًا- استدرك فقال: «وقد اشتهرت هذه المقالة عن الأشعري، أن إيمان المقلد لا يصح، وقد أنكر أبو القاسم القشيري[1]، والشيخ أبو محمد الجويني[2]، وغيرهما من المحققين صحته عنه»[3].

ويرجوعنا إلى نص القشيري (ت٤٦٥هـ) نجده يقول: «وأما ما قالوا [إن الأشعري يقول بتكفير العوام] فهو أيضًا كذب وزور...»[4].

يظهر، إذًا، أن الأشعري ينسب إليه القول بالتكفير، وبصحة الإيمان، والذي حكاه المحققون عنه كما يقول الزركشي إنكار التكفير.

والأصل الذي اعتمد عليه في ذلك هو اعتبارُه الاعتقادَ الصحيح السليم عن شوائب الشبه والاضطراب علماً؛ وبه يكون اعتقاد المقلد إذا كان على هذا الوصف «علمًا، وإن كان عن الدليل متجردًا»[5]، واستند في ذلك أيضًا إلى اعتبار الإيمان بضده، فكما أنه «لو اعتقد الكفر على وصفه فإنه يكون كافرًا، وإن كان مجردًا عن الشبه الداعية إليه، كذلك إذا اعتقد الإيمان على وصفه يكون مؤمنًا وإن لم يكن بالدليل عارفًا»[6]. وبذلك يكون المقلد عند أبي

---

(١) أنكر ذلك في رسالته: شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من محنة، ص ١٠١. أما ترجمته فهو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري، من الطبقة الرابعة من طبقات الأشاعرة، فقيه متكلم أصولي مفسر أديب صوفي، درس على أبي بكر بن فورك، ثم على أبي إسحاق الإسفراييني، توفي سنة ٤٦٥ هـ. ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٦٦- ٢٧٠.

(٢) عبد الله بن يوسف أبو محمد الجويني، والد أبي المعالي الجويني، ذكره ابن عساكر في الطبقة الثالثة من طبقات الأشاعرة، فقيه أصولي أديب مفسر، تخرج به جماعة من أهل الإسلام، له من الكتب: (التبصرة والتذكرة)، و(مختصر المختصر)، و(التفسير الكبير). ينظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٥٣- ٢٥٤.

(٣) البحر المحيط، ٨/ ٣٢٦.

(٤) شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من محنة، ص ١٠١.

(٥) الأوسط في الاعتقاد، ١/ ق٧/أ.

(٦) نفسه، ١/ ق٧/أ.

الحسن الأشعري مؤمنًا، لكن هل يعصي المقلد بتركه النظر؟ سؤال لم أجد جوابه عند أبي الحسن الأشعري، وسيأتي عند غيره.

- **ثانيًا: موقف أبي بكر الباقلاني من إيمان المقلد:**

يَعُدُّ السنوسي -كما مر- القاضيَ من جملة القائلين بعدم صحة الاكتفاء بالتقليد، ونصوص القاضي التي في كتبه التي بين أيدينا لا تكفي لمعرفة مذهبه، غير أن الجويني يورد في الشامل موقف القاضي من مسألة قريبة من هذه، يذكر فيها حكم من مات في أثناء النظر، وفيها يقول:

«ولو مضى من أول الحال قدر من الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي رضي الله عنه: يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة.. وقال: والأصح الحكم بكفره، لموته غير عالم، مع بُدُوِّ التقصير منه فيما كلف»[1]. لكن الجويني استدرك بعد ذلك فقال: «ولكنه رحمه الله أومأ مع ذلك إلى أن المسألة مجتهد فيها، وليست من القطعيات»[2].

فيظهر من هذا أن القاضي يشير إلى أن المسألة مختلف فيها، وقد قاس هذا الاختلاف على اختلاف الفقهاء في مسألة فقهية قائلًا:

«وهذا يقرب من اختلاف العلماء في المرأة المُصْبِحة صائمةً في شهر رمضان، إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس، فقد استبان لنا في الآخر أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها وإن لم تفطر. فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة عليها»[3].

واختيار القاضي في هذه المسألة -كما يظهر- هو تكفير المقصر في ترك النظر إلى أن اخترمته المنية، قياسًا على تأثيمه المفطرة وإن حاضت، يقول الجويني:

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

(٣) نفسه، ص ١٢٢- ١٢٣.

«قال القاضي رضي الله عنه: والحكم بتكفير[1] من مات في الصورة التي قدمناها، يضاهي الحكم بتأثيم المفطرة وهي مؤثمة، وإن طرأت الحيضة عليها. وهذا ظاهر»[2].

فعلى هذا يفهم أن ظاهر موقف القاضي الباقلاني هو تكفير المقلد، لكونه غير عارف بالله.

لكن السنوسي يذكر أنه نُقل عن القاضي الباقلاني قوله:

«لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله، إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة على أن يعبر على ما في قلبه ويبرهن عليه، ومنهم من عرف الله يقينا، ولا قدرة له أن يعبر على ما في قلبه»[3].

والسنوسي يتأول هذا النص، بناءً على أصل القاضي في أن التقليد لا تحصل معه حقيقة الإيمان، فيقول:

«معنى قوله: لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله تعالى: لا يوجد مؤمن شرعًا، أي في حكم الله تعالى، المبني على التحقيق وما في نفس الأمر، لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر، إلا وهو عارف»[4].

فإن صح تأويل السنوسي فإن القاضي يعتبر المقلد كافرًا في الآخرة، وإن أجرينا عليه أحكام الإسلام في الظاهر، وهو اختيار السنوسي نفسه.

- **ثالثًا: موقف الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني من إيمان المقلد:**

يتحدث الإسفراييني عن الاختلاف في حكم المعتقد للحق تقليدًا، فيذكر أن «أهل الظاهر» يقولون بصحة إيمانه، بخلاف أهل التحقيق، الذين يشترطون الدليل. ونصه في *«عقيدته»*:

---

(١) في المطبوع: تفكير، والصواب ما أثبتناه.

(٢) الشامل، ص ١٢٣.

(٣) شرح السنوسية الكبرى، ص ٥٩.

(٤) نفسه، ص ٦٠.

«فإذا اعتقد ذلك؛ قال أهل الظاهر إنه يستحق اسم الإيمان، وصار من أهل الشفاعة، وكانت عاقبته الجنة.

وقال أهل التحقيق: لا يكون كذلك حتى يصير اعتقاده بما وصفناه معرفة على ما رتبناه فيكون من جملة العارفين ويخرج من جملة المقلدين..

والذي يحتاج إليه في ذلك أن يعرف كل ذلك مما ذكرناه بدليله، ولكل تنبيه من الكتاب والسنة على تحقيق العقول والأدلة»[1].

وهو ما يفهم منه أن أبا إسحاق الإسفراييني يرفض التقليد، لكن هل معنى كلامه أنه يكفر المقلد؟

في الحقيقة إن ظاهر النص يومئ إلى ذلك، غير أنه لا يصرح به، وهو ما يجعله غامضًا بعض الشيء، ويشبه هذا الغموض ما جاء في نص آخر ينقله أبو القاسم الأنصاري عنه: «أما العوام ونساء أهل القبلة فإنهم على ضربين:

أحدهما: قوم لا يخلون عن ضرب من الاستدلال، وإن لم يكن على الكمال في العبارة عنه والنصرة له، فمن كان بهذه الصفة، كان مؤمنًا على الصحة عارفًا على الحقيقة.

والثاني: قوم لا يهتدون إلى شيء منه، لا تصح لهم المعرفة، لكنهم إذا اعتقدوه عن تقليد، لم يصِفُ لهم الاعتقاد، ولم يخل واحد منهم عن الريب والشك»[2].

فنراه قد حكم بصحة إيمان العامّي الذي يعرف بعض الأدلة الجُمْلية، وإن لم يحسن التعبير عنها، لكنه يتردد في الحكم على المقلد الذي لا يحسن ذلك البتة؛ إذ إنه عنده غير عارف بالله تعالى، وهو ما عبر عنه الجويني بقوله:

«... فمن مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى»[3].

---

(1) *Al-Ustadh Abu Ishak: An Akida* together with selected fragments, p.135.

(٢) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٦.

(٣) الشامل، ص ١١٥.

والذي يظهر: أنه يميز في هذا الصنف بين نوعين:

الأول: أولئك الذين يدخلهم الشك والريب في عقائدهم، فهؤلاء حكمهم الكفر.

والثاني: أولئك الذين لا تطرأ عليهم الشبه ولا يدخلهم الشك، وهؤلاء مؤمنون عصاة.

والذي يزكي هذا الفهم قوله -فيما ينقل أبو القاسم الأنصاري-: «من اعتقد ما يجب اعتقاده من غير دليل ولا شبهة فهو مؤمن بعقده عاصٍ بترك النظر»[1].

ومما يؤكده أيضًا نقلٌ جاء في «الأوسط» لأبي المظفر الإسفراييني يقول فيه: «وكان شيخنا الإمام أبو إسحاق -رحمه الله- يقول: إن النظر واجب على كل مكلف، ولكنه لو اعتقد الاعتقاد الصحيح السليم عن شوائب الشبه فكان ثابتًا على اعتقاده، غير مضطرب فيه؛ فإنه يكون اعتقاده علماً، ويكون به مؤمنًا، ولكنه يكون عاصيًا بترك النظر»[2]. وقد اعتبر أبو بكر بن العربي أن موقفه هذا مبني على أصل أبي الحسن الأشعري[3]، وهو اعتبار الاعتقاد علمًا إذا كان صحيحًا سالمًا عن الشبهة والاضطراب كما مر.

ومن ثم يكون المقلد عند أبي إسحاق الإسفراييني على ثلاث مراتب:

الأول: من عرف جمل الأدلة وإن لم يحسن التعبير عنها، فهو مؤمن.

الثاني: من لم يعرف جمل الأدلة، مع اعتقاده الحق الجازم، من غير شك، فهو عاصٍ.

الثالث: من تطرأ عليه الشبه، ويدخله الشك، فهو كافر.

- **رابعًا: موقف أبي منصور البغدادي من إيمان المقلد:**

يقول عبد القاهر البغدادي: «من شرط صحة الإيمان عندنا تقدُّمُ المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل، وثبوت النبوة والرسالة، واعتقاد أركان شريعة الإسلام. ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلته المشهورة، وإن لم يعلم دليل فروعها صح إيمانه»[4].

---

(١) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٥.

(٢) الأوسط في الاعتقاد، ١/ق٧/ أ. وينظر: الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ابن العربي، ص ١١٤.

(٣) الكتاب المتوسط في الاعتقاد ص ١١٤.

(٤) كتاب أصول الدين، ص ٢٦٩.

فهو يشرط في صحة الإيمان أن يعرف المكلف الأصول العقيدية الكبرى بأدلتها المشهورة، فهل يفهم من انتفاء هذا الشرط عنده انتفاء إيمان المقلد؟ أم إبقاء الحكم له بالإيمان مع وسمه بالعصيان؟

يجيبنا عبد القاهر البغدادي نفسه فيقول:

«قال أصحابنا: كل من اعتقد أركان الدين تقليداً من غير أدلتها، ننظر فيه:

فإن اعتقد -مع ذلك- جواز ورود شبهة عليها، وقال: لا آمن أن يرد عليها من الشبه ما يفسدها، فهذا غير مؤمن بالله، ولا مطيع له، بل هو كافر.

وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله، واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده فهو الذي اختلف فيه أصحابنا:

فمنهم من قال: هو مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين. وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله، وإن عوقب على معصيته لم يكن عذابه مؤبداً، وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومنه. هذا قول الشافعي ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر، وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البجلي وأبي عبد الله الكرابيسي وأبي العباس القلانسي وبه نقول»[1].

ويقول في نص آخر: «قال الفقهاء منهم مع أهل الظاهر وحفاظ الحديث وكتبة الحديث والأوائل من متكلميهم: إنه يكون مؤمنًا مطيعًا لله تعالى باعتقاد الحق في أصول الدين، ولكنه يكون عاصيًا لتركه للنظر والاستدلال المؤديين إلى المعرفة بأصول الدين تحقيقًا لا تقليداً»[2].

---

(١) كتاب أصول الدين، ص ٢٥٤- ٢٥٥.

(٢) تفسير أسماء الله الحسنى، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، (مخطوط)، نسخة محفوظة بمكتبة قيري راشد أفندي، رقمها: ٤٩٧. ق١٨٥/أ. نقلاً عن عبد الله التوراتي في تعليقاته على الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ١١٤.

فظهر بذلك أنه يقول بقول هذه الفرقة التي ترى أن المقلد للحق اعتقادًا جازمًا مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وإن كان عاصيًا بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين. بخلاف المقلد الذي لم يجزم في اعتقاده، فإنه كافر.

- **خامسًا: موقف أبي جعفر السمناني من إيمان المقلد:**

اشتهر عن أبي جعفر السمناني أنه يقول بصحة إيمان المقلد، حتى إن ابن حزم جعله الاستثناء الوحيد من الأشاعرة الذي لا يقول بكفر المقلد كما مر.

- **سادسًا: موقف أبي المعالي الجويني من إيمان المقلد:**

لم تخل النصوص المبينة لموقف الجويني أيضًا من الغموض والاضطراب، لتعارضها في هذا الباب، فهو في الشامل يصرح بكفر من كان له سعة في الزمان، ثم اخترمته المنية ولم ينظر، بخلاف من قصد إلى النظر ومات قبل إتمامه؛ يقول:

«فإن قال قائل: لو ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر، فاخترمته المنية قبل انتهاء النظر، فما قولكم فيه؟ إن ألحقتموه بالعالم كان بعيدًا؛ لأنه اخترم وهو غير عالم بالله، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستبعدًا، لأنه لم يألُ جهدًا فيما كُلِّف.

قلنا:... هذا مكلف يموت غير عالم بالله، ولا نحكم له بالنار على الأصح.

ولو انقضى من أول التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة»[1].

فيظهر من هذا النص أن الجويني يقول بكفر المقلد، لأنه غير عالم بالله تعالى، لكن تلميذه أبا القاسم الأنصاري ينقل عنه موافقته للإسفراييني في قوله بصحة إيمان المقلد الذي لم يتعرض للشبه، ونصه:

«وكان شيخنا الإمام يختار هذه الطريقة، ويقول: في تكليف العوام النظر والاستدلال

(١) الشامل، ص ١٢٢.

-في هذه المسائل- التزام تكليف ما لا يطاق؛ فمآل هذا القول تكفير العوام. قال: وإنما كُلفوا الاعتقاد السديد العَرِي عن الشك والارتياب، ولم يكَلفوا العلم... فاكتفي من العوام بالاعتقاد الصحيح الصافي عن الشك والارتياب وهو الإيمان والتصديق»[1].

يشير هذا النص إلى أن الجويني يرى أن تكليف العامي بالنظر والاستدلال -طلبًا للعلم- من باب التكليف بما لا يطاق، ومن ثم يذهب إلى أن العامي مكلف بالاعتقاد الصحيح العَرِيِّ عن الشك، وهو الاعتقاد الجازم. وبذلك يفهم أنه يقول بنفس رأي أبي إسحاق الإسفراييني، وهو الإقرار بصحة إيمانه، مع الحكم بعصيانه.

غير أنه -بحسب هذا النص- يستدرك فيقول: «وهذا الاعتقاد الذي يكتفى به من العوام لا يتأتى ولا يستقر ولا يتميز عن اعتقاد المخمن إلا إذا كان صادراً عن مبادئ النظر، وهو أن يستند إلى الدليل على الجملة، وإن لم يحسن تحريره وتقريره، والانفصال عن الشبه التي تورد عليه»[2].

وهو بهذا الاستدراك يعود بنا إلى الاضطراب في معرفة موقفه، لكن الجمع بين هذه النصوص يقودنا إلى أن المقلد عنده:

إما كافر: وهو الذي لا يهتدي إلى شيء من النظر، مع قبوله الشك والريب.

وإما مؤمن غير عاصٍ: وهو الذي صدر اعتقاده عن مبادئ النظر على الجملة.

وإما مؤمن عاصٍ: وهو الذي جزم باعتقاده من غير نظر ولو جمليًا.

وهو بذلك يوافق الإسفراييني كما مر.

- **سابعًا: موقف أبي حامد الغزالي من إيمان المقلد:**

اشتهر الغزالي بمخالفته المذهب الأشعري في أصل المسألة؛ أعني إيجاب النظر، وانبنى عليه حكمه بصحة إيمان المقلد كما مر فلا حاجة إلى إعادته.

---

(١) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٥.

(٢) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٥- ٢٤٦.

- **ثامنًا: موقف أبي بكر بن العربي المعافري (ت٥٤٣هـ) من إيمان المقلد:**

يرى ابن العربي أن التقليد لا يصح في الاعتقاد[1]، ويقول إن المعرفة واجبة، و«النظر الموصل إليها واجب»[2]؛ وقد وافق أبا إسحاق الإسفراييني في القول بكفاية دليل واحد على كل مسألة[3]. ووافقه أيضًا في الحكم بصحة إيمان المقلد، لكنه قيده بالمؤمن العاجز عن النظر، أو الذي اخترمته المنية قبل النظر، خلافًا للقادر عليه، فإن له منه موقفًا لم يبينه، واكتفى بالقول: «فأما كونه مؤمنًا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله؛ وأما كونه مؤمنًا مع القدرة على النظر فتَرَكَه، فقولٌ فيه نظرٌ عندي، لا أعلم صحته الآن»[4]. وبذلك يكون المقلد عند ابن العربي نوعين: أحدهما عاجز عن النظر، فهو مؤمن عاصٍ. والثاني: قادر على النظر، وإيمانه عنده فيه نظر.

- **تاسعًا: موقف فخر الدين الرازي من إيمان المقلد:**

يذهب الرازي[5] أيضًا إلى إيجاب النظر[6]، غير أنه لا يجعل ذلك سببًا في تكفير المقلد، بل يرى أن الصحيح من الخلاف في هذه المسألة هو القول بصحة إيمانه، والحكم عليه بالنجاة في الآخرة، وهو في ذلك يستند إلى واقع المجتمع النبوي، وكيفية تعامل النبي ﷺ

---

(١) الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، ص ١١١.

(٢) نفسه، ص ١١٣.

(٣) نفسه، ص ١١٣.

(٤) نفسه، ص ١١٤.

(٥) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ (ت٦٠٦هـ): أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ). رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. من تصانيفه (مفاتيح الغيب)، و(معالم أصول الدين)، و(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)، و(أساس التقديس)، و(المطالب العالية)، و(المحصول في علم الأصول)، و(نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، و(الأربعون في أصول الدين) و(نهاية العقول في دراية الأصول). ينظر: الأعلام، الزركلي، ٦/ ٣١٣- ٣١٤.

(٦) نهاية العقول في دراية الأصول، ١/ ١٩٥.

مع الصحابة فيما يتعلق بقبول إيمانهم من غير المطالبة بدليل عقلي، ونصه:

«وأما المصيبون في الاعتقاد فإما أن يكون اعتقادهم عن الدليل، أو عن التقليد.

فإن كان الأول، فهم ناجون بالاتفاق.

وإن كان الثاني، فالمتكلمون قديمًا وحديثًا اختلفوا فيه، والصحيح عندنا: أنهم من أهل النجاة؛ وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم؛ فإنا نعلم -بالضرورة- أن الأكثرين منهم ما كانوا عالمين بهذه الأدلة. ولأنه كان عليه السلام يحكم بإسلام كل من يقبل دينه من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام...»[1].

- **عاشرًا: موقف سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ) من إيمان المقلد:**

يشير الآمدي[2] إلى الخلاف الواقع في المسألة بين المتكلمين فيقول:

«فمنهم من قال: لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل؛ إذ المطلوب إنما هو الاعتقاد القاطع، ولا قطع مع التقليد.

ومنهم من خالف في ذلك، واكتفى بمجرد الاعتقاد، وإن كان من غير دليل. وهو الأظهر»[3].

فظهر بقوله «وهو الأظهر»، وبما جاء بعد هذا الكلام، من ذكر أدلة ذلك، أنه يقول بصحة إيمان المقلد. ●

---

(١) نفسه، ٤/ ٣٠٥.

(٢) علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، قال فيه الذهبي: «العلامة، المصنف، فارس الكلام»، ألف في الأصلين، والفلسفة، والمنطق، والخلاف، له كتب، منها: (أبكار الأفكار)، (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين)، و(غاية المرام في علم الكلام)، و(الإحكام في أصول الأحكام). ينظر: سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ٣٦٤.

(٣) أبكار الأفكار، ٥/ ١١٠.

- **حادي عشر: موقف أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت١١٥٥هـ):**

ألف اللمطي رسالة لطيفة يظهر من عنوانها ابتداءً أنه يرفض المذاهب المتشددة في هذه المسألة، وهي رسالة «*رد التشديد في مسألة التقليد*». ويظهر أن اللمطي سار فيه على نهج الغزالي في ترك إيجاب النظر وتصحيح القول بالتقليد، وذلك من خلال إيراد بعض نصوص الغزالي في هذه المسألة وتبنيها.

وقد اعتبر في رسالته أن تكفير المقلد لا يصح إلا على مذهب المعتزلة[1]، وأن من قال من الأشاعرة به فبتأثر بمذهب المعتزلة[2]. واستند في رفض تكفير المقلد إلى عرض ضوابط التكفير التي حددها في ثلاثة: أوّلًا: ما كان نفس اعتقاده كفرًا. ثانيًا: ما فيه تكذيب للنبيﷺ ثالثًا: ما اجتمعت الأمة على أنه لا يصدر إلا من كافر. ثم بين أن هذه الضوابط منتفية في حق المقلد الذي طابق اعتقاده الواقع[3].

ومثلما رفض تكفير المقلد رفض القول بعصيانه بترك النظر، فقال: «وكما أن المقلد ليس بكافر، فليس بعاصٍ أيضًا بترك النظر»[4]، معتبراً أن نصوص السمع الآمرة بالنظر «كلها في الكفرة الذين يعتقدون ضد الحق، فأمروا بالنظر ليرجعوا عن مذهبهم الباطل، لا فيمن اعتقد الحق من عامة المؤمنين»[5]. وهو ما رأيناه سابقًا في موقف ابن حزم.

وبه أختم هذا المبحث فأقول: إن المقلد المتحدَّث عنه في هذا الباب أنواع:

- **الأول:** المقلد الذي يعرف بعض الأدلة المجملة، مما لا يتعذر جهله، وهذا مؤمن غير عاصٍ، بالاتفاق.
- **والثاني:** مقلد من غير دليل، غير جازم بمعتقده، بحيث يقبل الشك والريب

---

(١) رد التشديد في مسألة التقليد، ص ٤٧.

(٢) نفسه، ص ٤٧.

(٣) نفسه، ص ٤٦- ٤٧.

(٤) رد التشديد في مسألة التقليد، ص ٤٩.

(٥) نفسه، ص ٤٩.

في عقيدته، وهذا كافر باتفاق.

- **والثالث:** مقلد من غير دليل، جازم بعقيدته، لا يصرفه عنها صارف، وهو الذي وقع فيه الاختلاف، فمن الناس من كفره، ومنهم من فسقه، ومنهم من أثمه، ومنهم من قال بصحة إيمانه.

وهذا الخلاف الكلامي الذي تم تفصيله في حكم المقلد، لم يبق مسألة نظرية فحسب، بل امتد ليؤثر في واقع الناس وواقع العلم، وهو ما سنراه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني:

الخلاف الكلامي في حكم التقليد وأثره في واقع الناس وواقع العلم.

إن الخلاف الكلامي السابق في حكم التقليد في أصول الدين لم يبق مسألة نظرية حبيسة الجدل الكلامي، بل انتقل إلى واقع الناس؛ إذ إن الحكم بمنع التقليد، وما أدى إليه هذا المنع من تكفير المقلد، كان من آثاره محاولة بعضهم تنزيل أحكام الكفر على عامة المسلمين في الواقع! وهو ما أخرج تكفير المقلد من كونه مسألة نظرية إلى كونه مسألة عملية. ذلك ما وضع المتكلمين في مأزق يتجلى في أن هذا المذهب سيؤدي إلى القول بقتل أكثر الأمة، وللخروج منه كان لا بد لهم من أمرين: الأول: توضيح مفهوم التكفير في هذا السياق، وبيانهم أن المقصود به التكفير الأخروي دون الدنيوي. والثاني: تعليم العوام مبادئ النظر العقلي المستدل بها في أصول الدين؛ لإخراجهم من هذا الخلاف. وهو ما كان له أثر في بروز المختصرات الكلامية.

وتفصيل ذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: أثر الخلاف الكلامي -في التقليد- في واقع الناس، أو تكفير المقلد بين التنظير والتنزيل:

من المعلوم أن التكفير حكم شرعي تترتب عليه آثار معلومة، من استباحة الدم والمال والعرض، وما يتعلق بذلك من الأمور الفقهية. ومن المعلوم أيضًا أن أغلب الناس إنما هم من العامة رجالاً ونساء. وقد رأينا أن بعض المتكلمين قد ذهب إلى تكفير العامي المقلد الذي لم يَبنِ عقيدته على دليل جملي، فهل يفهم من هذا التكفير النظري ترتيب آثاره العملية في الواقع؟

قبل الجواب عن هذا السؤال أشير إلى أن هذا الإشكال إشكال واقعي قديم وخطير، تتجلى خطورته ابتداءً في عدم تحقيق مراد الأئمة القائلين بالتكفير، وتمييزهم بين التنظير والتنزيل.

والذي يصور لنا هذا الإشكال هو بعض الفتاوى المعبرة عن الواقع، ومن ذلك: السؤالُ الذي وُجِّه لابن رشد الجد (ت ٥٢٠هـ): «الجواب -رضي الله عنك وأرضاك- فيما يقوله أهل الكلام بعلم الأصول من الأشعرية. ومذهبهم أنهم يقولون: لا يكمل الإيمان إلا به، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته وتحقيقه. وأنه يتعين على العالم والجاهل قراءته ودراسته... وإن من قولهم أيضًا أنه لا ينبغي لأحد من المسلمين، في أول ابتدائه لتبصرته بأمر دين الله ودخوله في معرفة ما يفهم به أمر الصلاة المفروضة عليه من وضوء وصلاة، أن يتعلم شيئًا من ذلك إلا بعد نظره وقراءته بعلم أصولهم واقتدائه بمذهبهم، ومتى خالف ذلك من قولهم كفروه»[1].

فهذا السؤال يبين بوضوح الشق الأول من الإشكال، وهو عدم تدقيق هؤلاء في تحصيل مذهب الأشاعرة في المسألة، وعدم وقوفهم على اختلاف الأئمة وتفصيلاتهم في أنواع المقلد كما رأينا.

---

(١) فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة، ينظر تصدير كتاب: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد تح. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط. ٣. ص ٥٨.

والشق الثاني من الإشكال -أعني دعوتهم إلى ترتيب آثار التكفير الفقهية المعروفة- يتجلى أيضًا بوضوح في سؤال آخر وُجه إلى محمد شقرون الوهراني (ت ٩٢٩هـ)، وقد أجاب عنه في فتواه المسماة بـ: *«الجيش والكمين لقتال من كفّر عامّة المسلمين»*، وفيها يقول:

«فقد سألني جماعة من المسلمين وجماعة كثيرة من عوام المسلمين على[1] مسألة إيمان المقلد في العقايد... بأن بعض الطلبة كفر عامة المسلمين بعدم معرفتهم للملك [= الدليل والبرهان] وأراد استباحة أموالهم وفساد أنكحتهم وغير ذلك مما ينشأ عنه التكفير بزعمه...

وقالوا إن بعض من يدرس العلم ويدعيه، ويزعم أنه ممن يحفظه ويعيه، ويتعرض في علم التوحيد للتدريس والفتوى... أداه حكمه إلى الحكم بتكفيرهم...»[2].

فظهر أن المسألة مشكلة ينبغي تعميق البحث فيها من أجل كشفها وبيانها؛ وهو ما يتم بيانه فيما يأتي:

وقبل كل شيء نذكّر بأن المواقف من المقلد قد اختلفت بين التكفير والتفسيق والقول بصحة الإيمان عند المعتزلة، وبين التكفير، والتأثيم، والقول بصحة الإيمان عند الأشاعرة؛ فظهر أن المسألة مسألة خلافية، بين جميع المتكلمين.

وقد رأينا أن التكفير إنما صرح به أقلهم، فمن المعتزلة صرح به أبو هاشم، وأغلب المعتزلة -الذين يمثلهم القاضي عبد الجبار- في ظاهر ما توصلنا إليه على التفسيق.

ومن الأشاعرة إنما نُقل هذا الموقف صراحة عن الباقلاني فحسب، واختلفت الرواية عن شيخ المذهب، واضطربت فيه أقوال بعض الأئمة والنقول عنهم، مع ميل كثير منهم إلى الحكم بصحة إيمان المقلد والتأثيم فقط.

فظهر بهذا العرض أنه لا يصح أن ينسب لا إلى المعتزلة ولا إلى الأشاعرة التكفير بإطلاق، هذا من جهة التنظير.

---

(١) كذا في المطبوع.

(٢) الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، محمد شقرون بن أحمد بوجمعة الوهراني، دار الصحابة للتراث، ط. ١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م. ص ١٧- ١٨.

ومن جهة التنزيل على الواقع، فإنني في هذا البحث لم أجد متكلمًا واحدًا -من النماذج المدروسة- يدعو إلى قتل العامة، وإن كان هو ممن يقول بالتكفير.

أما المعتزلة فهم وإن اختلفوا في حكم المقلد، وقال كثير منهم بكفره أو فسقه، فإنهم قالوا بأنه تثبت له أحكام المسلمين في الدنيا، وفي ذلك يقول ابن الملاحمي:

«وأما المقلد للإسلام فقد اختلفوا في تكفيره، وينبغي أن يكون الخلاف فيه راجعًا إلى أن عقابه هل يستحق على حد عقاب الكافر؟ إذ لا يصح أن يختلفوا في أنه هل تثبت له أحكام المسلمين؟ إذ لا شبهة في أنه يحكم له بذلك. ودلائل السمع تدل عليه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النساء: ٩٤]. والسلم هو الاستسلام؛ أي: لا تقولوا لا نحكم بإسلامه لتغتنموا ماله. وقوله عليه السلام: «فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم»[١] وفي آخر الحديث «وحسابهم على الله تعالى»؛ يعني أنه -عليه السلام- أمر أن يقتصر على ظاهر الإقرار، ثم حسابهم على الله تعالى في ذلك الإقرار»[٢].

فظهر بهذا النص أن خلاف المعتزلة في حكم المقلد متعلق بالآخرة، لا بالدنيا. وبذلك فإن من ذهب منهم إلى كفره فإنه إنما يقصد أن عقابه في الآخرة عقاب الكفار، لا أنه في الدنيا تجري عليه أحكام الكفر، وهو ما يعني أن مصطلح التكفير في هذا السياق له مفهوم خاص؛ إذ إنه يعني استحقاق عقاب الكفر في الآخرة، ولا يعني ذلك مطلقًا ترتيب آثار الكفر عليه في الدنيا، وهو ما يؤول في نهاية الأمر إلى مفهوم التفسيق عند المعتزلة.

هذا فيما يخص المعتزلة، وبقي لنا أن ننظر في موقف من اختار التكفير من الأشاعرة، فنقول:

إن موقفهم مثل موقف المعتزلة؛ وذلك أنه لما طُرح على بعض الأشاعرة هذا الإشكال المتمثل في قبول النبي ﷺ إيمان أجلاف العرب من غير دعوتهم إلى النظر، فإنه ميز بين حكم العامي في الدنيا والآخرة، فقال في الأول: إنه مسلم تجري عليه أحكام الإسلام، وقال

---

(١) طرف من حديث «أمرت أن أقاتل الناس...»، وسيأتي تخريجه.

(٢) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٢-٦٠٣.

في الثاني: إنه لا يعد أن يكون كافرًا في الآخرة فيستحق الخلود في النار.

وتوضيح ذلك بالنصوص الآتية: يقول التلمساني: «وأما الاكتفاء من رسول الله ﷺ والصحابة بإجراء أحكام الإسلام ورفع القتال بالنطق بكلمتي الإيمان، فإجراء الأحكام على المظان، وكلامنا فيما بين الله تعالى وبين عبده، وفيما ينجيه من الخلود في النار»[1].

ويقول السنوسي: «ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد، فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين»[2].

ويقول أبو عبد الله البكي الكومي التونسي (ت٩١٦هـ): «وأما أهل الحديث؛ فأول واجب عندهم الإقرار بالشهادتين ولوازمها مطابقًا بذلك قلبه؛ ودليله ما في الصحيح: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[3]، فجعل المقاتلة اللازمة للكفر مُغَيَّاةً بالنطق بالشهادتين، فالنطق بالشهادتين والكفر متنافيان بالنسبة إلى ما عُيِّنْنا به ظاهرًا، فالنطق أول ما يدخل به لدائرة الإسلام ويخرج به عن دائرة الكفر، فهو أول ما يجب أن يحصل في الزمن الثاني من زمن الفهم، فهو إذًا أولُ واجب، وهو المطلوب.

والأشعري يقول له: ذلك لا يخرجه عن الكفر من حيث الآخرة وإن أخرجه عنه من حيث الدنيا، فلا يخرجه حتى يعلم ذلك، ولا يعلمه إلا بالنظر، ولا ينظر حتى يقصد، فعند رفع السيف عنه يقال له: اقصد إلى النظر، وانظر فيما يحصل لك العلم فيما أقررت به..»[4].

---

(١) شرح معالم أصول الدين، شرف الدين بن التلمساني، تحقيق نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. ص ٣٣.

(٢) شرح السنوسية الكبرى، ص ٢٦.

(٣) الجامع الصحيح، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تح، محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط. ١، ١٤٢٢هـ كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، رقم: (٣٩٢)، ١/ ٨٧. أحيل عليه فيما يأتي بصحيح البخاري اختصارًا. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم (٢٠)، ١/ ٥١. وأحيل إليه فيما يأتي بصحيح مسلم اختصارًا.

(٤) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي، تح. نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. ص ٦٤- ٦٥.

ومن هذا التفريق يظهر أنه وإن قال بعض الأشاعرة بالتكفير في حق العامي فإنهم خصّوا ذلك بأحكام الآخرة، أما في الدنيا فإنهم يقرون بأنهم مؤمنون تجري عليهم أحكام الإسلام؛ فلا تستباح دماؤهم ولا أموالهم بتركهم النظر، فظهر بذلك توافقهم مع المعتزلة في هذه المسألة أيضًا.

من كل ما سبق يظهر أنه لا يصح أن يفهم من ذهاب البعض إلى تكفير المقلد جوازُ ترتيب الآثار الفقهية للتكفير عليه في الواقع، وأن من فهم ذلك فإنه لم يحقق المذهب.

يضاف إلى ذلك أن كل من قال بوجوب النظر منهم على كل مكلف، فقد اكتفى في ذلك بما يمكن تحصيله من الأدلة الجُمْلية، وهو ما كان له أثر في واقع العلم، على ما نبينه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أثر الخلاف الكلامي -في التقليد- في علم الكلام:

يمكننا القول إنه كما كان للخلاف الكلامي في مسألة التقليد آثار في واقع الناس، قد كان له آثار أخرى في واقع العلم، وهو ما نبينه فيما يأتي:

ميّز المعتزلة والأشاعرة بين نوعين من النظر[1]:

١-ما يجب كفاية:

إذا أضرب عنه الجميع أثموا؛ وهو مثل تكثير الأدلة، والمناظرة، والكشف، والبيان، والإفهام، والذب عن بيضة الإسلام، والرد على المخالفين، وإبطال شبه أهل الزيغ والمبتدعين.

٢- ما يجب عينًا:

وهو ما يُصحِّح المكلفُ به معرفتَه بالله، وبصفاته، ورسله، ودين الإسلام جملة.

والذي يعنينا في هذا السياق إنما هو الثاني؛ فإنهم لما أوجبوا على المقلد معرفة أصول الدين بأدلتها الجملية، فقد أدى بهم هذا الإيجاب إلى وضع مؤلفات موجهة إلى

(١) الغنية في الكلام، ١/ ٢٤٣- ٢٤٤. وشرح معالم أصول الدين، ص ٣٣.

العامة، مبينة تلك الأدلة المجملة، للخروج بهم من التقليد المحض، وللخروج بهم من حكم التكفير عند من كفر، والتفسيق عند من فسق.

يقول السنوسي: «ولقد ألف علماء السنة رضي الله عنهم، كأبي زيد وابن الحاجب وغيرهما تآليف مختصرة، اقتصروا فيها على سرد العقائد مجردة عن الأدلة. لتحفظها العامة ممن قصر عقله عن النظر، ليرتقوا من معرفتها تقليداً إلى البحث عن أدلتها، وما ذاك إلا أنهم رأوا أكثر العامة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد، فأرادوا من نصيحتهم أن ينقلوها من مرتبة يُخشى عليهم فيها أن يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر إلى مرتبة مختلف فيها، ولعلها تكون سلمًا إلى المعرفة»[1].

فبخلاف ما عرف عنهم من التطويل والتشعيب في مصنفاتهم الكلامية الموجهة إلى المخالف المناظر، ظهرت مؤلفات أخرى مختصرة موجزة، وهذا هو الذي عنيناه بأثر المسألة في علم الكلام، وفيما يأتي ذكر بعض تلك المصنفات:

- **أ- مؤلفات موجهة للعامة عند المعتزلة:**

من المعلوم للباحثين أنه لم يصلنا من مصنفات المعتزلة إلا القليل، وهو ما يجعل المادة المستشهد بها عند المعتزلة أقل منها عند الأشاعرة، ومع ذلك فإنها كافية في بيان المقصود من هذا المطلب.

من المؤلفات المختصرة التي وجهت إلى هذه الفئة من الناس كتاب «الأصول الخمسة» وهو كتاب مختصر حققه أولًا المستشرق Daniel GIMARET، سنة ١٩٧٩، ونسبه إلى القاضي عبد الجبار، ثم حققه فيصل بدير عون، سنة ١٩٩٨، ونشره بعنوان «الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار» ليرجح أن هذه النسبة لا تصح، وأنه في الأغلب من تأليف أبي القاسم الرسي من معتزلة الزيدية المتوفى سنة ٢٤٦ هـ[2]، مع ذكره

---

(١) شرح السنوسية الكبرى، ص ٥٩.

(٢) الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار، حققه وقدم له: فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٨. ص ٤٢.

أنه ورد في المخطوط منسوبًا إلى القاضي لا إلى الرَّسي. وسواء أكان من تأليف القاضي أم الرَّسي؛ فإن المهم في هذا السياق إنما هو منهج هذا الصنف من التأليف الموجه للعامة، ونحن إذ نستدل بالكتاب فيما يأتي ننسبه إلى القاضي تجاوزًا للخلاف.

والكتاب مختصر يفي بالغرض الذي سطره في هذا النص؛ إذ إنه يذكر المسائل مجملة من غير تفصيل، وكذلك أدلتها؛ ومن أمثلته قوله: «فإن قيل: أخبرني عن الجملة التي يلزمك معرفتها في أصول الدين. قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه أصول عليها مدار الدين، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ، وربما كفر أو فسق بذلك»[1].

ثم يشرح هذه الجملة بعض الشرح من غير تطويل ويذكر الأدلة على كل مسألة، وأغلبها أدلة عقلية، وهي أيضًا أدلة مجملة من غير تفصيل، ومن أمثلة ذلك قوله:

«فإن قيل: فما الدليل على أن نفسك وسائر الأجسام محدثة؟

قيل له: لأنها لا تخلو من الحركة والسكون والمفارقة والمجاورة، وهذه كلها حوادث مما لم تخلُ منها، فيجب أن تكون محدثة مثلها.

فإن قيل: فما الدليل على أن لها محدثًا؟

قيل له: لأن الكتابة والبناء والصناعة تحتاج إلى فاعل من حيث كانت حادثة، فيجب أن يكون لها محدث، وكل محدَث يحتاج إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: فما الدليل على أنه قادر؟

قيل: لأن الفعل في الشاهد لا يكون إلا من قادر، وقد صح من الله عز وجل الفعل، فيجب أن يقال هو قادر.

فإن قيل: فما الدليل على أنه تعالى عالم؟

قيل له: لأن الأفعال المحكمة كالكتابة والصناعة لا تصح إلا من عالم، وقد صح من

---

(1) Daniel GIMARET: *Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī 'Abd al-Ğabbār et leurs commentaires*. Institut français d'archéologie orientale du Caire. Volume 15 (1979). p. 80.

الله ما يزيد عليها في الإحكام في خلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة، فيجب أن يكون عالمًا»[1].

وقد سار على هذا المنهج تقريبًا في كل ما تبقى من المسائل.

- **ب- مؤلفات موجهة للعامة عند الأشاعرة:**

يبدو أن الأمر فيما يخص الأشاعرة أوضح، وتآليفهم في الباب أكثر، فقد تنوعت بين مختصرات ومنظومات، وهنا أقتصر على ذكر بعض من ذلك، مع التمييز بين أشاعرة المشرق والمغرب، لكون المغرب أكثر عناية بهذا الباب:

○ نماذج من مؤلفات أشاعرة المشرق:

«*إنصاف*» الباقلاني:

يمكن القول إجمالًا إن كتابه *الإنصاف* موجه ابتداءً إلى العامة، خاصة إذا علمنا أنه موجهٍ إلى سيدة، يلقبها القاضي في المقدمة بـ«الحرّة»، فقد ذكر أنه استجابة لما «التمسته الحُرة الفاضلة الدَّينَة،...، من ذكر جمل ما يجب على المكلفين اعتقاده، ولا يسع الجهل به»[2]. ثم قال إنه سيذكر لها «جملًا مختصرة»[3]، وهو ما يشعر أن الكتاب موجه ابتداءً إلى أصحاب الُجمل من العامة، لا إلى أصحاب التفصيل.

وقد دأب في كتابه على ذكر المسائل الواجب على المكلف اعتقادها، ثم ذكر دليلها من النقل والعقل أو أحدهما، بشكل يكاد يطرد في كثير من مسائل الكتاب، وهو في حقيقته يتراوح بين الإجمال والتفصيل. ومن أمثلة تفصيله ذكره خمس أدلة على حدوث العالم[4].

---

(1) Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires. pp. 82- 83.

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١١٧.

(٣) نفسه، ص ١١٧.

(٤) نفسه، ص ١٣٨، وما بعدها.

«عقيدة» أبي إسحاق الإسفراييني:

نشر المستشرق Richard M. Frank عقيدة للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهذه العقيدة تمثل أنموذجًا واضحًا للمطلب الذي نحن فيه؛ فهو منذ البداية يقول: «ولما وقع الخلاف بين أهل الحق في صفة المؤمن، ورأيت الفتاوى في الأحكام على غاية الاختلاف عند السؤال، رتبت فيه أقل ما يحتاج إليه على قول الجماعة، وأتبعته ما يعطيه الاسم عند الكافة، ليقف عليه المدعي علم الشريعة، ويزيل عن نفسه تغيير أهل الدراية، ويجوز فتواه عند أهل المعرفة، ويستحق اسم الإيمان على قول من ينتسب إليهم في التوحيد والعقول، ويلقن الصبيان عند البلوغ فيكونوا مؤمنين عند الخطاب»[1].

وفي هذا النص إقرار صريح بأن هذا التأليف أثر من آثار ذلك الاختلاف الواقع في حكم العامي، وكلامه جلي في بيان أن ما سيذكره هو الحد الأدنى الذي به يحصل الإيمان بالاتفاق، وهو ما عبر عنه بقوله: «رتبت فيه أقل ما يحتاج إليه على قول الجماعة»، مثلما عبر الباقلاني سابقًا بقوله: «لا يسع الجهل به».

وقد جمع في هذه العقيدة -وهي تقع في أقل من عشر صفحات- جُملَ المسائل التي يجب على العامة اعتقادها، ثم أردفها بالدلائل التي ترشد إليها، تبعًا لموقفه الذي تم تفصيله سابقًا، والذي يرى فيه على العامي وجوب تحصيل العقائد بأدلتها ولو مجملة، وهو ما وضحه في هذه العقيدة نفسها، فقال: «وقال أهل التحقيق: لا يكون كذلك [= أي مؤمنًا] حتى يصير اعتقاده بما وصفناه معرفة... والذي يحتاج إليه في ذلك أن يعرف كل ذلك مما ذكرناه بدليله»[2].

ثم ذكر بعد ذلك ما يخصص هذا التعميم؛ فقال: «واتفقوا على أن الذي يحقق اعتقاده معرفة دليل واحد في كل مسألة لا يحتاج فيها إلى التبحر والتمكن من دفع الأسئلة والأجوبة، فإنها إذا وردت عليه فأوقعت له شبهة، دفعها بما كان عنده من الدليل.

(1) *Al-Ustadh Abu Ishak: An Akida* together with selected fragments. p. 133.

(2) Al-Ustadh Abu Ishak: An Akida together with selected fragments. p. 135.

وأذكر لكل فصل منها دليلًا على الاختصاص ليكون كمال الإيمان بإجماع أهل الحق»[1].

إن هذه النصوص تبين لنا أن همّ الإسفراييني في هذه العقيدة كان هو الخروج بالعامي المقلد من ذلك الاختلاف الذي تم ذكره في النوع الثالث من المقلدين، إلى إجماعهم الذي ذُكِر في النوع الأول من المقلدين، وهو ما جعله يدعو إلى تعليم هذه العقيدة الصبيان، ليخرج الجميع -عند التكليف- من حكم التكفير أو التفسيق أو التأثيم.

وقد بين أنه يكفي في ذلك معرفة كل مسألة من مسائل العقيدة بدليل واحد، وقد سار على ذلك في عقيدته هذه بشكل موجز مجمل مطرد، وأغلب أدلته في ذلك العقل، ومن أمثلة ذلك: «والدليل على أنه قادر: استحالة وجود الفعل ممن ليس بقادر عليه.

والدليل على كونه عالمًا مريدًا: استحالة ترتيب الفعل، وترتيب العجائب والحيوانات، من غير وجود حي عالم قادر مريد»[2].

إن هذا الشرط -أعني شرط دليل واحد في كل مسألة- كما ذكره الأستاذ الإسفراييني لخروج المقلد من الكفر اتفاقًا، هو ما سار عليه كثير من الأشاعرة المتأخرين.

«عقيدة» أبي المظفر الإسفراييني:

عقد أبو المظفر فصلًا في «التبصير» لبيان اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهو ما يمكن أن يُعَدَّ عقيدة مختصرة، وإن كانت مطولة مقارنة مع عقيدة أبي إسحاق الإسفراييني، وقد قال في أواخرها: «واعلم أن جميع ما ذكرناه من صفات عقائد الفرقة الناجية، يجب معرفته في صحة الإيمان، وقد شرحناه وقرنا كل واحد منها بدليل عقلي وآخر شرعي؛ ليورد من أحكامه على الخصم المقر بالشريعة الأدلةَ الشرعية، وعلى الخصم المنكر للشريعة -من طبقات الملحدين- الأدلةَ العقلية، فيقوى على الفريقين بما جمعناه من الطريقين، ولا تكاد تنفذ إليه حيل أهل الإلحاد والبدعة، والخدعة والديانة»[3].

---

(1) Ibid. p. 136.

(2) Ibid. p. 138.

(٣) التبصير، ص ٤١٢.

إن ما يمكن أن يلاحظ على عقيدة أبي مظفر الإسفراييني هذه أنها تميل إلى نوع من التفصيل في بعض الأحيان، يكاد يُدخل العامي في متاهات علم الكلام، وبعض المسائل المتشابهة، مثل كلامه في الاستواء، وفي علاقة الذات بالصفات؛ كما في قوله:

«وأن تعلم أنه لا يجوز في صفات القديم سبحانه أن يقال: إنها هي هو أو غيره، ولا هي هو ولا غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة... إلخ»[1].

فلا شك أن هذا من المسائل المفصلة لا المجملة، والتي يحتاج في فهمها إلى النظر الخاص، لا العام، وهي ألصق بالدقيق من الكلام من الجليل منه، فتكليف العامي بها قد يكون من تكليف ما لا يطاق.

يضاف إلى ذلك، أن غرض أبي المظفر هنا، هو جعل المكلف قادرًا على رد شبه الملحدة من جهة، والمبتدعة من جهة أخرى، ولا شك أن هذا قدر زائد على ما أصله الأستاذ الإسفراييني وغيره ممن قال بكفاية جمل الأدلة في حق المقلد ليصح إيمانه؛ إذ الأصل أن يعرف تلك الأدلة وإن لم يحسن العبارة عنها، لا أن يناظر بها، وهو ما يجعلنا نتساءل عن الحد الأدنى الذي يجب على العامي اعتقاده، وهو ما يفتح أمامنا بابًا آخر للبحث عن مفهوم الأصول، وهو ما سنراه في الباب الثاني من هذا البحث.

وما امتاز به منهج أبي المظفر هو الجمع بين الأدلة النقلية والعقلية، وإن كان قد شرط في البدء أن الذي يصح به الإيمان إنما هو الأدلة العقلية.

○ نماذج من مؤلفات أشاعرة المغرب:

صحيح أن الخلاف الكلامي في مسألة التقليد قد نشأ في الشرق، لكن ذلك لم يمنع من انتقاله إلى الغرب الإسلامي انتقال العقيدة الأشعرية نفسها إليه، بل لا نبعد القول إن المتون الكلامية المتأخرة في الغرب الإسلامي، قد اعتنت بإيراد هذه المسألة أكثر منها في الشرق، والظاهر أن ميل جلها إن لم نقل كلها إلى المنع من التقليد، وفي هذا الصدد يشير خالد زهري إلى أن متكلمي المغرب، بخلاف الغزالي الذي دعا إلى إلجام العوام عن علم

---

(1) نفسه، ص ٣٩١.

الكلام، قد رفعوا هذا اللجام، «وصار المعرض عنه مدرجًا في قائمة «حثالة الأغبياء». فكثر التصنيف في العقائد الموجزة، التي فرضت على العوام، وصار المسلم ملزمًا بحفظها وفهم مباحثها»[1]. وفيما يأتي نذكر بعض النماذج:

«مختصر» ابن طلحة اليابري (ت٥٢٣هـ):

يوضح ابن طلحة اليابري في مختصره في أصول الدين منذ البداية أنه إنما جمع فيهما ما لا يسع أحدًا جهله، ويلزم كل الناس علمه[2]. وقد ذكر فيه من «أنواع الأصول، المعلوم بالعقول، ومن جهة الكتاب والرسول، التي يكمل الدين بعلمها، والوقوف على معانيها»[3].

وقد جعله مختصرًا، مسائل ودلائل، «كراهية التطويل، لمن قصد الاجتزاء بالواجب، والاكتفاء بالفرض»[4]. فظهر أنه إنما أراد في هذا الكتاب بيان الواجب في حق العامة من هذا العلم، ليخرج بهم من الخلاف في تكفيرهم إلى الإجماع على إيمانهم.

«مختصرات» أبي عبد الله السنوسي (ت٨٩٥هـ):

يعد أبو عبد الله السنوسي من أبرز من كرس مبدأ المنع من التقليد في أصول الدين، فكان من أثر هذا الاختيار أنه «حتم عليه تصنيف عقائد تختلف مستوياتها لغة وأسلوبًا، وتتباين براهينها قوة وضعفًا، ويتفاوت حجمها سعة وطولًا، بحسب المستويات الفكرية والعلمية للناس. فكما ألف «العقيدة الكبرى»، لأصحاب المستوى الفكري المرتفع، فقد ألف «صغرى صغرى الصغرى»، وهي المعروفة بـ«العقيدة السادسة»، وبـ«الحفيدة»، للنساء الأميات، وبينهما تبوأت «الوسطى» و«الصغرى»، و«صغرى الصغرى» المقام الذي يليق

---

(١) مستويات الإبداع في علم الكلام الأشعري لدى المغاربة، بحث ضمن ندوة جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م. ص ٧٩.

(٢) ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، تح. محمد الطبراني، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م. ص ١٣٦.

(٣) نفسه، ص ١٤٠.

(٤) نفسه، ص ١٤٠.

بها، بحسب تفاوت العقول»[1].

تلك إذًا بعض النماذج المحصورة التي تبين لنا بوضوح أن من اختار من المتكلمين المنعَ من جواز التقليد في أصول الدين، والاكتفاءَ منهم بالأدلة المجملة على الاعتقاد الحق، قد أدى بهم هذا الاختيار إلى تأليف ما يحقق هذا المقصد، حراسة لعقائد العوام، وخروجًا بهم من ذلك الخلاف الذي تشدد فيه البعض إلى حد التكفير.

خلاصة الفصل الثاني:

رأينا في هذا الفصل أن حكم المقلد مسألة خلافية بين العلماء، وأنها أيضًا مسألة خطيرة، تجلت خطورتها في عدم تحقيق بعض الناس مذاهب العلماء فيها، وأخذهم بعض الأحكام مطلقة من غير تقييد، كمن اختار تكفير المقلد، وأراد ترتيب أحكام الكفر عليه، من غير أن يفهم أن من قال بالتكفير فإنما قصد به التكفير في الآخرة، لا في الدنيا، وأن جميع من ذكرنا من العلماء متفق على أن العامي المقلد للحق تجرى عليه أحكام الإسلام.

كما رأينا أن كثيراً من المتكلمين قد جعلوا همهم الخروج بالعامي المقلد من هذا الخلاف، فكان بذلك أن ألفوا للعامة ما به يحصلون جمل الأدلة، لتصحيح إيمانهم.

---

(١) مستويات الإبداع في علم الكلام الأشعري لدى المغاربة، بحث ضمن ندوة جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري، ص ٨١.

خلاصة الباب الأول:

تمت مناقشة مسائل كثيرة في هذا الشق من البحث، وفي هذه الخلاصة أذكر أهمها:

رأينا أن مسألة التقليد في أصول الدين من المسائل الخلافية، جوزها كثير من الفقهاء والمحدثين، ونسب إلى جميع المتكلمين القول بمنعها، لكن التدقيق في هذا النسبة قد قاد إلى تأكيد وجود الخلاف فيها بين المتكلمين أنفسهم؛ إذ إنه قد خالف في ذلك أبو القاسم الكعبي وأبو إسحاق بن عياش من المعتزلة، وأبو جعفر السمناني وأبو حامد الغزالي من الأشاعرة.

ثم رأينا بعد ذلك أن هذا الخلاف قد كانت له عدة آثار في واقع الناس من جهة، فرأينا ما وقع في تنزيل موقف الموجبين النظر المانعين من التقليد على الواقع، وما أداه هذا التنزيل -من قبل من لم يحقق مذهب الأئمة- إلى تكفير الناس، وإرادة ترتيب آثار هذا التكفير الفقهية -كاستحلال الدم والمال، وتحريم المناكحة والموارثة- في الواقع، لنخلص إلى أن جميع من ذكرنا من الأمة متفق على عدم قتال العامة، وإن اختلفوا في مراتب المقلدين وأحكامهم، وأن من ذهب منهم إلى التكفير فقد قصره على الآخرة لا الدنيا.

ومن جهة أخرى رأينا أثره في واقع العلم، فوجدنا هؤلاء المتكلمين قد عمدوا إلى تأليف مختصرات موجهة إلى العامة، مكتفين منهم بالأدلة المجملة، ليخرجوهم من هذا الخلاف، إلى الإجماع.

وقد لاحظنا في كل ذلك أن الخلاف الكلامي في هذا الباب راجع في كثير من مسائله إلى الخلاف في المفاهيم المتداولة فيه، بدءاً من مفهوم التقليد، وانتهاءً بمفهوم التكفير.

صحيح أن جمهور المتكلمين معتزلة وأشاعرة، متقدميهم ومتأخريهم، قد اتفقوا على كفاية الأدلة المجملة في أصول الدين في حق العامي لإخراجه من الكفر أو الفسق أو الإثم، لكن ما يلاحظ في هذا السياق هو اختلافهم في ماهية تلك الأصول التي يجب اعتقادها، والمسائل التي تندرج تحتها، وما منها يجوز فيه الخطأ والاجتهاد وما منها لا يجوز فيه ذلك، وقد أومأت إلى ذلك حين تحدث عن عقيدة أبي المظفر الإسفراييني في التبصير، من غير

تطويل، لنعقد لبحث هذا الإشكال الباب الثاني من هذا البحث، وهو باب الاجتهاد في أصول الدين، وقد كان بالإمكان مناقشة مفهوم الأصول بتفصيل في الشق الأول من البحث، غير أنه لما رأينا أن الجميع قد اتفق في التمثيل في باب النظر على إيراد مسألة مجمع على أصليتها -أعني معرفة الله تعالى- إجمالًا من غير تفصيل، ورأيت أن الإشكالات المتعلقة بهذا المفهوم أكثر ورودًا في الأبواب الأخرى، فقد آثرت تأخيره إلى الباب الثاني من هذا البحث لتعلقه به أكثر من السابق.

الباب الثاني: الاجتهاد في أصول الدين

مدخل تمهيدي: تمييز المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقيدي

- **الفصـل الأول: الخـلاف الكلامـي في مسـألة الاجتهـاد في أصـول الديـن:**
  - المبحث الأول: مذهب القائلين بمنع الاجتهاد في أصول الدين.
  - المبحث الثاني: مذهب القائلين بوقوع الاجتهاد في أصول الدين.
- **الفصـل الثـاني: أثـر الخـلاف الكلامـي في مسـألة «الاجتهـاد في أصـول الديـن» في الخـلاف في حكـم المخطـئ في أصـول الديـن:**
  - المبحث الأول: موقف جمهور المتكلمين من المجتهد المخطئ في أصول الدين.
  - المبحث الثاني: موقف القائلين بالاجتهاد العقيدي من المخطئ في أصول الدين.

مدخل تمهيدي:

تمييز المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقيدي

قبل الكلام في مسألة الاجتهاد في أصول الدين=الاجتهاد العقيدي، وما فيه من الإشكالات، تلزم الإشارة أولاً إلى أن الأصوليين قد تحدثوا -في باب الاجتهاد من كتبهم- عن الاجتهاد في أصول الدين تحت مسميات مختلفة؛ كالقطعيات، أو العقليات، أو النظريات، وما أشبه ذلك من المصطلحات المعبرة عن أصول الدين.

وقد أوردوا الكلام عن الاجتهاد في أصول الدين مجملاً بإزاء الاجتهاد في فروع الدين، مبينين مواقع الاختلاف بينهما، فكان لا بد لي قبل الخوض في الاجتهاد في الأصول أن أتكلم في الاجتهاد في الفروع ولو بإجمال، لأخلص في نهاية الأمر إلى معايير التفريق عند الأصوليين والمتكلمين بين الاجتهاد في أصول الدين وبين فروعه، ثم لتكون تلك المعايير -من بعد- هي محل الدراسة المفصلة.

لقد تعددت المسائل التي يناقشها الأصوليون في باب الاجتهاد، غير أني سأكتفي في هذا السياق بذكر مسألتين مهمتين من مسائل الاجتهاد، لهما تعلق ببحثي هذا، وهما: «مسألة التصويب والتخطئة»، و«مسألة تأثيم المجتهد المخطئ».

أولاً: الخلاف الأصولي في الاجتهاد الفروعي بين التصويب والتخطئة:

اختلف الأصوليون في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم على ثلاثة مذاهب، وميزوا في ذلك بين عملية الاجتهاد، وبين نتيجته -أعني الحكم المتوصل إليه- فمنهم من قال في المجتهدين -إذا اختلفوا في مسألة ما- إنهم مصيبون في الاجتهاد والحكم، ومنهم من قال إن المصيب واحد، والباقي مخطئون في الاجتهاد والحكم، ومنهم من قال إن الجميع مصيب في الاجتهاد، وواحد فقط مصيب في الحكم. وفيما يأتي تفصيل هذه المذاهب:

- **المذهب الأول: مذهب القائلين إن كل مجتهد مصيب في الاجتهاد والحكم:**

وذهب إليه -من المعتزلة- أبو الهذيل العلاف، وأبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي.

يقول أبو الحسين البصري: «فقال أبو الهذيل، وأبو علي، وأبو هاشم: إن كل مجتهد في الفروع مصيب في اجتهاده، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده. وقد حكي ذلك عن أبي حنيفة، وحكاه عن الشافعي بعضُ أصحابه...»[1].

وذهب إلى هذا الرأي -من الأشاعرة- أبو بكر الباقلاني، وذُكر عن أبي الحسن الأشعري في ذلك قولان؛ قال ابن عقيل[2] (ت٥١٣هـ):

«وقال أبو بكر بن الباقلاني: لأبي الحسن الأشعري في ذلك رأيان. واختار هو: أن كل مجتهد مصيب، وأن فرض كل واحد ما يغلب على ظنه، ويؤديه إليه اجتهاده، وليس هناك

---

(١) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٤٩. ينظر أيضًا: منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحيى المرتضى، تح. محمود سعيد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م. ص ٧١٣.

(٢) أبو الوفاء علي بن عقيل، قال الذهبي في وصفه: «الإمام، العلامة، البحر، شيخ الحنابلة،... المتكلم، صاحب التصانيف»، ولد سنة ٤٣١، وأخذ علم العقليات عن شيخي الاعتزال: أبي علي بن الوليد، وأبي القاسم بن التبان، صاحبي أبي الحسين البصري. ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٩/ ٤٤٣، وما بعدها.

أشبه[1] مطلوب»[2].

لكن ابن فورك يذكر أن قول أبي الحسن الأشعري هو تصويب المجتهدين في الفروع، مؤكداً أنه «كان يفرق بين الاجتهاد في الفروع والأصول، ويقول إن الأصول الحق فيها واحد من مذاهب المختلفين فيها، والفروع الحق في الجميع، والكل مصيبون إذا أدى كل واحد منهم حق الاجتهاد»[3].

وإليه يميل الغزالي أيضًا، معتبراً أن الخطأ في الظنيات لا إثم فيه، ولما كان الخطأ والإثم عنده متلازمين، فقد جعل انتفاء الإثم دليلًا على انتفاء الخطأ[4].

- **المذهب الثاني: مذهب القائلين إن المحق من المجتهدين واحد، ومن عداه مخطئ في الاجتهاد والحكم:**

وذهب إلى ذلك الأصم (ت٢٠٠هـ)[5]، وابن علية (ت٢١٨هـ)[6]، وبشر المريسي (ت٢١٨هـ)[7]، وقالوا: «إن المحق من المجتهدين واحد» ومن عداه مخطئ في اجتهاده

---

(١) قالوا في تعريفه: حكم لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه. كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٥٢.

(٢) الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي، حققه وقدم له وعلق عليه: جورج مقدسي، بيروت، ط. ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م. جزء ٤، قسم ٢/ ٤١٢- ٤١٣.

(٣) مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، ابن فورك ص ٢٠١.

(٤) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م. ٤/ ٣٠.

(٥) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، كان من أفصح الناس وأفقههم، وعاب عليه المعتزلة حيفه على علي رضي الله عنه. له مناظرات مع أبي الهذيل العلاف. ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٥٢.

(٦) أبو إسحاق بن علية، إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، من رجال الحديث، أخذ عن الأصم، وكان جهميًا يقول بخلق القرآن، له مناظرات مع الشافعي. ينظر: الأعلام، ١/ ٣٢.

(٧) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي، قال الذهبي في وصفه: «المتكلم، المناظر، البارع»، وهو من كبار الفقهاء أيضًا، أخذ عن القاضي أبي يوسف. وهو من الجهمية، وله مناظرة مع الشافعي، وللدارمي كتاب يرد فيه عليه. ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٠/ ١٩٩، وما بعدها. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك عبد الله الصفدي، تح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م. ١٠/ ٩٤، وما بعدها.

وفيما أداه إليه اجتهاده. وقالوا: إن على الحق دليلًا، يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق. ويجب نقض الحكم بما خالف الحق...»[1].

وإليه ذهب ابن عقيل الحنبلي أيضًا، وهو في ذلك يقيس فروع الدين على أصول الدين؛ فيذهب إلى أنه كما لم يصح تصويب المجتهدين في أصول الدين فكذلك لا يصح تصويبهم في الفروع، وهو ما عبر عنه بقوله:

«وأما الثاني، وإلزام الأحكام الفروعية، فلا نسلم أن المجتهدين المختلفين على الإصابة كلهم؛ بل الحق في واحد، مثل مسألتنا [= يقصد مسألة كلامية]. وكما لا يصح أن يكون القديم محدثًا، والمحدث قديمًا، عند الله، لا يكون الحرام حلالًا، والواجب ندبًا»[2]. ليخلص إلى أن: «الحق من قول المجتهدين في الفروع في واحد أيضًا، وعلى ذلك الحق دليل يجب على كل مجتهد طلبه»[3].

ثم إنه نسَب هذا الرأي أيضًا إلى أكثر الأشعرية فقال:

«واختلفت الأشعرية: فقال الأكثر منهم، مثل ابن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني، وغيرهما: مثل قولنا»[4].

- **المذهب الثالث: القول إن المصيب واحد، ومن عداه مصيب في الاجتهاد مخطئ في الحكم:**

وهذا مذهب القائلين بالأشبه، ومعنى الأشبه أنه حكم لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه[5]، وفيهم يقول أبو الحسين البصري: «ومن الناس من قال: إن ما عدا المحق من المجتهدين مصيب في اجتهاده، مخطئ في الحكم. وهم القائلون بالأشبه؛ لأنهم جعلوا أشبه عند الله. قالوا: وهو مطلوب المجتهد، قالوا: وهذا الذي لو نص الله على الحكم،

(١) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٤٩. ينظر أيضًا: منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول، ص ٧١٣.
(٢) الواضح في أصول الفقه، ج ٤، ق ٢/ ٤١١.
(٣) نفسه، ج ٤، ق ٢/ ٤١١.
(٤) نفسه، ج ٤، ق ٢/ ٤١٢.
(٥) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٥٢.

لنص عليه؛ ولا شبهة في أن ذلك الأشبه هو واحد؛ ما عداه خطأ، وقالوا: ما كُلِّف الإنسانُ إصابةَ الأشبهِ[1]...»[2].

ويقول ابن عقيل: «وقال أبو الحسن الكرخي -فيما حكاه أبو سفيان السرخسي عنه-: مذهب أصحابنا جميعًا: أن كل مجتهد مصيب لما كلف من حكم الله تعالى، والحق في واحد من أقاويل المجتهدين. قال: ومعنى ذلك: أن الأشبه واحد عند الله، إلا أن المجتهد لم يكلف إصابته. قال: وهكذا حكي عن عيسى بن أبان: أنه كان يقول: لا بد من مطلوب هو أشبه الأشياء بالحادثة، إلا أن المجتهد لا يكلف إصابته، وإنما تعبده الله أن يحكم فيها بحكم الأصل الذي هو أشبه به في غالب ظنه»[3].

ثانيًا: الخلاف الأصولي في تأثيم المخطئ من المجتهدين في الفروع:

لاحظنا في النقطة السابقة أن المذاهب قد اختلفت في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم، وهو ما انبنى عليه اختلاف آخر في مسألة تأثيم المجتهد المخطئ في فروع الدين، لينحصر الخلاف في مذهبين:

• أ- مذهب القائلين بالتأثيم:

وينسب هذا المذهب إلى بشر المريسي، وهو -كما رأينا- ممن ذهب إلى أن المجتهد المصيبَ واحدٌ، ومن عداه مخطئ في الاجتهاد والحكم معًا. ثم إنه لازم بين الخطأ والإثم. وهو ما جعل الغزالي يعتبره قياسًا على أصول الدين، فقال:

«وقد ذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول، وقال: فيها حقٌّ واحد متعين، والمخطئ آثم»[4].

---

(١) في المطبوع: «ما كلف الإنسان، أصابه الأشبه»، ولا معنى له.

(٢) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٤٩- ٩٥٠.

(٣) الواضح في أصول الفقه، ج ٤، ق ٢/ ٤١٢.

(٤) المستصفى، ٤/ ٣٣.

وقد تابعه على هذا القول من القائلين بالقياس: أبو علية، وأبو بكر الأصم، وجميع نفاة القياس، ومنهم الإمامية، وقالوا: لا مجال للظن في الأحكام[1].

- **ب- مذهب القائلين بالعذر والأجر:**

وعليه الجمهور، ومن مستندهم في ذلك ما رواه عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2].

من خلال ما سبق يمكننا ملاحظة أن الخلاف الأصولي في مسألة الاجتهاد الفقهي يرجع إلى الاختلاف في مسألة قطعية المُجتَهَد فيه ودليله أو ظنيتهما؛ فإنه لما كان الجمهور على القول بأن المجتهَدَ فيه مظنون ودليلَه مظنون كذلك، فقد جعلوا فرض المجتهِد أن يعمل بغالب ظنه، وهؤلاء وإن اختلفوا فيما بينهم في مسألة التصويب والتخطئة، فقد اتفقوا في نهاية الأمر على عذر المجتهد المخطئ بل وأجْره.

وخلافًا لذلك فقد ذهب البعض إلى أن المجتهَدَ فيه مقطوع به عند الله تعالى، وأنه قد نصب عليه دليلاً قاطعًا، ومن ثم أوجبوا على المجتهد طلب ذلك الدليل، وجعلوا المصيب من المجتهدين واحدًا، ومن خالفه مخطئًا آثمًا.

إن مسألة القطع والظن هذه كما كانت سبب الاختلاف بين الأصوليين في مسألة التصويب والتخطئة، ومسألة التأثيم في باب الاجتهاد الفقهي، كذلك ستكون سببًا للاختلاف في هاتين المسألتين في باب الاجتهاد العقيدي، وهو ما سنراه فيما يأتي.

---

(١) نفسه، ٤/ ٤٢.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: (٧٣٥٢)، ٩/ ١٠٨. صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم (١٧١٦)، ٣/ ١٣٤٢.

الفصل الأول:

الخلاف الكلامي في مسألة الاجتهاد في أصول الدين:

تمهيد:

المبحث الأول: مذهب القائلين بمنع الاجتهاد في أصول الدين:

- المطلب الأول: أصول الدين عند المعتزلة والأشاعرة.
- المطلب الثاني: موقف المعتزلة والأشاعرة من الاجتهاد في أصول الدين.

المبحث الثاني: مذهب القائلين بوقوع الاجتهاد في أصول الدين:

- المطلب الأول: موقف القائلين بالاجتهاد في أصول الدين.
- المطلب الثاني: مراجعات مفهومية، وأثرها في تسويغ القول بالاجتهاد في أصول الدين.

تمهيد:

إذا كان الاتفاق واقعًا بين جمهور الأصوليين والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على أن فروع الدين من الظنيات التي يطلب فيها العمل لا الاعتقاد، فإنهم أيضًا اتفقوا على أن أصول الدين كلها قطعية بما في ذلك المسائل الخلافية بينهم، وهم مع إشاراتهم إلى أن أصول الدين=العقيديات مراتب منها الأصول ومنها الفروع، فإنهم منعوا الاجتهاد فيها جميعها، ورفضوا الاختلاف فيها، بناءً على أن المطلوب فيها إنما هو العلم والاعتقاد، وما كان هذا حاله لم يجز فيه الاختلاف، ومن ثَمَّ أمكن القول عمومًا -فيما يتعلق بمسألة التصويب والتخطئة-: إن جمهور المتكلمين والأصوليين على أن المصيب في أصول الدين -فروعها وأصولها- واحد، وأن من عداه مخطئ.

غير أنه كما خالف البعضُ الجمهورَ في مسألة الاجتهاد في فروع الدين، فكذلك يوجد من العلماء من يخالفهم في مسألة الاجتهاد في أصول الدين، بناءً على التفريق بين الأصول والفروع داخل أصول الدين أيضًا، وكون الأصول منها قطعية وكون الفروع منها ظنية يدخلها الاجتهاد، وهو ما سينبني عليه القول بتصويب المجتهدين في فروع «أصول الدين»، وهنا سيكون التصويب مقتصراً على عملية الاجتهاد لا على النتائج المترتبة عنها. وهو ما سينتج عنه لاحقًا عذر المجتهد المخطئ في فروع أصول الدين، بل والقول بأجره قياسًا على المجتهد في فروع الفقه.

وفيما يأتي تفصيل هذا الخلاف.

المبحث الأول:

مذهب القائلين بمنع الاجتهاد في أصول الدين:

ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى القول بمنع الاجتهاد في أصول الدين، لكن هذا المفهوم نفسه -أعني أصول الدين- تدخل تحته مسائل مختلفة من حيث مرتبتها قوة وضعفًا؛ إذ إن مسألة إثبات وجود الله وتوحيده، ليست في مرتبة مسألة الخلاف في الصفات، هل هي الذات أم لا؟ وهو ما يعني أن أصول الدين نفسها مراتب، فلم لا يدخل الاجتهاد بعض تلك المراتب؟

يكمن جواب المعتزلة والأشاعرة عن هذا السؤال في تصورهم لمفهوم أصول الدين، وربط مسائله بالقطع.

لذلك سأعقد مطلبين لتوضيح هذا المذهب: أحدهما لتلمس مفهوم أصول الدين عند الفريقين، والثاني: للوقوف على مستندهم في منع الاجتهاد في المسائل العقيدية المختلف فيها بين الفرق الإسلامية.

المطلب الأول: أصول الدين عند المعتزلة والأشاعرة:

- **أولاً: أصول الدين عند المعتزلة:**

إن الكتب الاعتزالية التي بين أيدينا لا تقدم لنا تحديدًا خاصًّا لأصول الدين، لكن تقدم تعديداً لمسائل العقيدة التي تعتبرها أصول الدين؛ والمشهور أن أصول الدين عند المعتزلة خمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذا الحصر لا يعني أن مسائل العقيدة التي هي أصول الدين عند المعتزلة خمسة فقط، بل يعني أن هذه الخمسة تشتمل على أمهات الأصول الأخرى؛ إذ ما من أصل ديني إلا ويرجع إلى أحد هذه الخمسة، بل إن القاضي عبد الجبار قد قلص هذا العدد في «*مختصر الحسنى*» فجعل أصول الدين أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع[1]؛ وجعل ما عدا ذلك -من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- داخلًا في الشرائع. ثم إنه اختزل تلك الأصول في كتاب «*المغني*» في اثنين فقط: التوحيد والعدل، واعتبر أن النبوات والشرائع داخلان في العدل. فظهر بذلك أن هذا التعديد ليس حصرًا لأصول الدين، وإنما هو عملية إجرائية فقط تحصر ما يمكن أن نسميه أبواب أصول الدين؛ بحيث يندرج تحت كل باب منها أصول أخرى.

وهذا ما يؤكده مانكديم في تعليقه على «*شرح الأصول الخمسة*» فيذكر عدم إفراد القاضي النبوات والإمامةَ بالذكر في جملة أصول الدين، واعتذاره عن ذلك «بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب، فلا يجب إفراده بالذكر». ثم يعقب عليه مانكديم معتبرًا «أن هذا العذر ليس بواضح؛ فإن الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما، مما يدخل في العدل، ثم أفرده بالذكر، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضًا بالذكر. والصحيح أنه يقتصر على ما أورده في المغني، أو يزاد على الخمس ويذكر بالغًا ما بلغ، فعلى هذا يجري الكلام في ذلك»[2].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٢. وينظر أيضًا: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد تح. محمد عمارة، ط. ٢، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. ١/ ١٩٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

وبذلك فإن رأي مانكديم في تعديد أصول الدين هو الاختيار بين أمرين اثنين: إما أن يقتصر على أصلين اثنين كما في كتاب «المغني»؛ أعني التوحيد والعدل، باعتبار كل الأصول الأخرى ترجع إليهما. وإما أن يذكر جميع أصول الدين بالغًا ما بلغ العدد. وبذلك ستكون أصول الدين أكثر من خمسة.

لكن مع ذلك يبقى مفهوم أصول الدين عند المعتزلة غير واضح، فهو يتناول مسائل العقيدة كما يتناول الشرائع -بناءً على إدخال الشرعيات في أصول الدين-، وهذا أمر سنفصله لاحقًا -إن شاء الله تعالى-، والمهم في هذا السياق إنما هو معرفة مقصودهم بأصول الدين في باب العقائد فحسب، وهذا أيضًا غير واضح؛ إذ إن غياب تحديد واضح لهذه الأصول، وإطلاقها إجمالاً على مسائل العقيدة يفتح الباب للظن أن أصول الدين هي كل المسائل العقيدية والكلامية التي ناقشها المعتزلة، بما في ذلك المسائل العقلية والطبيعية التي يطلق عليها «دقيق الكلام»، خاصة أن بعض النصوص قد تسميها أصول الدين، أو تُعَنْوِنُ الكتب المشتملة عليها بأصول الدين، أو تجعل العلم بها من أصول الدين، كما في قول أبي الحسين الخياط (ت نحو ٣٠٠هـ)[1]: «... وذلك لأنه باب من الكلام شديد، وهو أصل من أصول التوحيد عظيم، وهو الكلام فيما كان ويكون، وما يتناهى وما لا يتناهى، والكلام في البعض والكل. وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين»[2]. لكن الخياط نفسه -وفي الكتاب نفسه- سرعان ما ذكر بعض المسائل الدقيقة من علم الكلام، ليعتبرها من الفروع لا من الأصول، وفي ذلك يقول -في معرض رده على ابن الروندي-: «وإذا صرنا إلى ما حكاه عن رجل رجلٍ من المعتزلة عرّفناه كذبه على من كذب عليه. وأما من صدق عليه منهم فنعرفه أن خطأه إنما هو في فرع لا تنقض به جملته التي اعتقدها من التوحيد والعدل...»[3].

---

(١) أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (توفي نحو ٣٠٠هـ)، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، كان فقيهًا صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين، له كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي، أشهرها (الانتصار في الرد على ابن الروندي الملحد). ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٧٩. والفهرست، ١/ ٦١٠.

(٢) كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق وتقديم: نيبرج، بيت الوراق، لندن، ط. ١، ٢٠١٠م. ص ٦٩.

(٣) نفسه، ص ٦٨.

ثم يقول بعد ذلك: «أليس من نعمة الله على المعتزلة، وإحسانه إليها أن عدوها لما اجتهد في كيدها، وبلغ أقصى ما عنده من عداوتها، لم يقدر أن يعيبها إلا بأن يكذب عليها، ويبهتها بما ليس فيها، ولا من قولها، ولا من مذاهبها، أو يعيب بعضها بقوله في فناء الشيء؛ أين يحل؟ وبما أشبهه من الفروع التي لا ينقض الخطأ فيها توحيدًا ولا عدلًا»[1].

وهو ما أضاف إليه -من بعدُ- أبو القاسم البستي الخلافَ في فروع الصفات بقوله: «فأما قول من خالف، من غير الإمامية، أهل الحق والتوحيد والعدل والنبوات؛ فخلافهم إن وقع في فروع التوحيد نحو الخلاف في كونه تعالى رائيًا ومريدًا وكارهًا، فشيوخنا -رحمهم الله- لم يجعلوا هذا القول كفرًا ولا فسقًا»[2].

فيفهم من هذين النصين أن مسائل علم الكلام منها ما هو أصل ومنها ما هو فرع، ومن ثم فإن «أصول الدين» أخص خصوصًا مطلقًا من «علم الكلام»؛ إذ إن كل أصول الدين داخلة في علم الكلام، وليست كل مسائل علم الكلام أصول دين، بل منها الأصول ومنها الفروع، ومن ثم فإن تسميتهم علم الكلام بعلم أصول الدين إنما هو من باب تسمية الشيء بأشرف أجزائه.

ومن ثم فإن هذا اللفظ المركب «أصول الدين» قد يطلق بمفهومه العام ويرادف بذلك علم الكلام ومسمياته الأخرى، وقد يطلق بمفهومه الخاص، ويراد به الأصول العقيدية الكبرى. والذي يهمنا في هذا الباب إنما هو الثاني دون الأول. ولذلك وجب علينا تلمس معايير كون مسألة ما من «أصول الدين» بمفهومه الخاص عند المعتزلة.

والنصان السابقان يقدمان لنا تلميحًا يمكن به الفصل بين ما هو أصل وما هو فرع من «أصول الدين» بمفهومه العام؛ إذ قد ورد فيهما أن الخطأ في «فروع التوحيد» لا ينقض توحيداً ولا عدلاً -بتعبير أبي الحسين الخياط-، ولا يستوجب كفرًا ولا فسقًا -بتعبير أبي القاسم البستي-، وهو ما يفهم منه أن معيار كون المسألة أصلاً من أصول الدين عند المعتزلة هو التكفير والتفسيق بالخطأ فيها؛ إذ كل مسألة -من مسائل التوحيد والعدل- يستحق

---

(١) كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص ٨٢.

(٢) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ١١٥.

المخالف فيها -عند المعتزلة- التكفير أو التفسيق فهي أصل من أصول الدين.

لكن هذا المعيار لا يقوم بنفسه ضابطًا معتبرًا في تحديد مفهوم الأصول؛ إذ التكفير والتفسيق أمران ذاتيان يرجعان إلى المكفر والمفسق، وكثيرًا ما يدخله التعصب والهوى، فكان لا بد من البحث عن معيار آخر أكثر موضوعية.

وقد وجدت أن بعض النصوص -التي تبين حكم المخالف في أصول الدين- كثيرًا ما تجعل علة التكفير هي إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ومن هذه النصوص ما جاء في شرح الأصول الخمسة:

«وأما من خالف في الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فإنه يكون كافرًا، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ...

وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافرًا؛ لأنا نعلم خلافه من دين النبي محمد[1] صلى الله عليه وآله والأمة ضرورة. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقًا؛ لأنه خرق إجماعًا مصرحًا به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمنًا، فإنه يكون مخطئًا.

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا، وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا، فإنه يكون كافرًا؛ لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة...

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين...»[2].

فيفهم من هذا النص أن مسائل العقيدة التي هي أصول الدين؛ من صفاتها أنها معلومة من الدين بالضرورة، والضرورة هنا قد قرنت بأحد أمرين أو مجموعهما؛ فالأول:

(١) في المطبوع: «من محمد دين النبي».

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥- ١٢٦ باختصار.

ما علم ضرورة من دين النبي ﷺ ؛ أي من الكتاب أو السنة. والثاني ما علم ضرورة من دين الأمة، وهو الإجماع. فظهر بذلك أن مفهوم أصول الدين عند المعتزلة يشمل المسائل العقيدية القطعية التي بلغ العلم بها مبلغ الضرورة من النص والإجماع، بحيث لو أنكرها منكر لاستوجب التكفير أو التفسيق.

وهو ما يعني أنه يشمل -إلى جانب المسائل الخلافية بين الملة الإسلامية والملل الأخرى- أيضًا كثيرًا من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، التي يدعى فيها الضرورة والإجماع، مع أنها -في الحقيقة- اختيارات مذهبية؛ كنفي الصفات، والقول بخلق القرآن، والقول بخلق الأفعال، ونفي الرؤية، وما أشبه ذلك من أصول المعتزلة، وهو ما كان له أثر كبير في إقصاء الفرق الإسلامية الأخرى المخالفة في هذه المسائل تكفيرًا أو تفسيقًا؛ لأن خلافها -بالنسبة للمعتزلة- خلافٌ في «أصول الدين»، والقاعدة أنه لا يجوز الاجتهاد في أصول الدين كما سيأتي.

ثانيًا: أصول الدين عند الأشاعرة:

يذكر الجويني أن عبارات أصحابه الأشاعرة قد اختلفت في تحديد مسائل الأصول، وأن القاضي الباقلاني قد ذكر في حده عبارات مختلفة في مصنفاته، ومن ذلك قوله:

«حد الأصل: ما لا يجوز ورود التعبد فيه إلا بأمر واحد؛ فيندرج تحت هذا الحد مسائل الاعتقاد. وتخرج عنه مسائل الشرع أجمع قطعيها ومجتهدها»[1].

وهو ما يعني أن أصول الدين تختص بالعقيديات دون الشرعيات التي هي فروع الدين.

ثم يذكر الجويني عنه أنه «قال مرة أخرى: حد الأصل: ما يصح من الناظر العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود الشرع». والباقلاني نفسه انتقد هذا الحد بكونه غيرَ جامع؛ إذ إنه يحصر مسائل أصول الدين في العقليات، وهو ما لا يصح، اعتبارًا لوجود عدة مسائل من أصول الدين إنما تعرف بالشرع لا بالعقل، ومن أمثلة ذلك «وجوب معرفة الله تعالى

(١) التلخيص، ٣/ ٣٣٢.

ومعرفة صفاته، ووجوب معرفة النبوة، ووجوب معرفة هذه الأصول من أصول الدين، فلا سبيل إلى إلحاق هذا القبيل بمسائل الفروع، مع علمنا بأن الوجوب لا يثبت إلا شرعًا»[1].
إن القاضي يعتبر أن وجوب المعرفة أيضًا من أصول الدين، وهذا الوجوب لا يعرف بالعقل، وإنما بالشرع، وبذلك يبطل هذا الحد لكونه غير جامع.

ومن ثم فإن «الحد الصحيح الذي عول عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: كل مسألة يحرم الخلاف فيها، مع استقرار الشرع، ويكون معتقد خلافه جاهلًا، فهي من الأصول سواء استندت إلى العقليات، أو لم تستند إليها»[2].

وبذلك تتسع دائرة أصول الدين لتشمل مسائل الاعتقاد المستندة إلى العقليات أو الشرعيات. والضابط الذي به تكون المسألة أصلًا من أصول الدين هو كونها مسألة علمية اعتقادية يحرم الخلاف فيها.

لكن مع ذلك يبقى هذا المعيار غير صالح للتمييز بين ما هو أصل من الأصول الكبرى التي لا يتم الإيمان إلا بها، وبين ما هو أقل رتبة من تلك الأصول، مما يحرم الخلاف فيه، لكنه لا يصل إلى درجة التكفير بالخطأ فيه؛ وذلك لاشتراك كل تلك المسائل في كونها مسائل علمية اعتقادية يحرم الخلاف فيها، وهو ما يفهم منه أن مفهوم أصول الدين عند الأشاعرة يشمل كل المسائل الكلامية القطعية، والتي هي في أغلبها عقليات محضة.

غير أنه -مثلما لاحظنا من قبل على المعتزلة إدخالهم في مفهوم أصول الدين المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية- فإننا نلاحظ على الأشاعرة مثل ذلك، وهو ما يفهم من وجوه التفريق بين الأصول والفروع التي ذكرها عبد القاهر البغدادي، والتي منها أن كل «ما أورث الخلاف فيه التضليل أو التفسيق، فهو من مسائل الأصول»[3]. وهو ما يعني دخول كثير من الفروع العقيدية التي وقع التضليل بها في أصول الدين. وهو ما يفهم أيضًا من قول الغزالي: «والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وفقهية.

---

(1) نفسه، ٣/ ٣٣٢- ٣٣٣.
(2) التلخيص، ٣/ ٣٣٣.
(3) عيار النظر في علم الجدل، ق٥/ أ.

أما الكلامية، فنعني بها العقليات المحضة. والحقُّ فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العالم، وإثبات المحدث -سبحانه-، وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة، وبعثة الرسل -صلوات الله عليهم-، وتصديقهم بالمعجزات، وجواز الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات، وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج[1] والروافض[2] والمبتدعة...»[3].

وبذلك نلحظ أن مفهوم أصول الدين عند المعتزلة والأشاعرة مفهوم واسع، يشمل المسائل المجمع عليها بين فرق الأمة -كالتوحيد والنبوة والمعاد-، كما يشمل المسائل الخلافية بينهم؛ كمسائل الصفات والقدر وما أشبه ذلك، وهو ما أدى إلى القول بمنع الاجتهاد فيها، وادعاء كل فريق القطع فيها، وهو ما سنبينه فيما يأتي.

---

(١) الخوارج، سموا خوارج لخروج أوائلهم على علي بن أبي طالب ﷺ، ويسمون الحرورية، نسبة إلى حروراء، وهي أرض نزلوها لما خرجوا على علي ﷺ، وهم فرق أوصلها بعضهم إلى عشرين فرقة. وذكر الأشعري أن أصل الخوارج إنما هو قول الأزارقة، والإباضية، والصفرية، والنجدية، وأن باقي أصناف الخوارج فإنما تفرعوا من الصفرية. وهم مجمعون على القول بالتبري من عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقًّا وواجبًا. ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، ١٠١، وما بعدها. والفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ٥٤، وما بعدها. والتبصير في الدين، ص ٢١٣، وما بعدها. والملل والنحل، ١/ ١٠٦، وما بعدها. وتلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان، علي الفخري، ص ٦٩، وما بعدها.

(٢) صنف من أصناف الشيعة؛ إذ الشيعة ثلاثة أصناف: غلاة، وروافض، وزيدية. والروافض سموا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وأنهم مجمعون على استخلاف علي بالنص، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنه جائز للإمام في حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام، وأبطلوا الاجتهاد في الأحكام، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس، وأن عليًّا ﷺ كان مصيبًا في جميع أحواله. وهم أيضًا فرقٌ، وذكر الأشعري أنهم يَصلون إلى أربع وعشرين فرقة. ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، ١٦، وما بعدها. والفرق بين الفرق، ص ٢٢، وما بعدها. والتبصير في الدين، ص ١٨٥، وما بعدها.

(٣) المستصفى، ٤/ ٣٠-٣١.

المطلب الثاني: موقف المعتزلة والأشاعرة من الاجتهاد في أصول الدين.

يذهب المعتزلة والأشاعرة إلى منع الاجتهاد في أصول الدين، وقد استندوا في ذلك إلى اعتبار أصول الدين مما يطلب فيه العلم والقطع، خلافًا لفروع الدين، وهو ما يتم تفصيله في:

- **أولًا: مستند المعتزلة في منع الاجتهاد في أصول الدين:**

سبق أن رأينا أن المعتزلة اختلفوا بينهم -في باب المعارف- على فريقين: الأول وهو جمهورهم: وهؤلاء يقولون بأن المعارف مكتسبة. والثاني: وهم أصحاب المعارف: وهؤلاء يقولون بأن المعارف ضرورية.

أما أصحاب المعارف فسيأتي الكلام عنهم لاحقًا -إن شاء الله تعالى-.

وأما أصحاب الاكتساب، وهم المقصودون بهذا المطلب، فإنهم ذهبوا إلى أن الحق في أصول الدين واحد، ومن ثم قالوا إن المصيب فيها واحد، بخلاف الفروع؛ فإنه إنما صح القول بتصويب الجميع فيها لتوفرها على شروط يبينها القاضي عبد الجبار -في كتاب *الشرعيات* من المغني- بقوله:

«فصل في بيان الشروط التي معها يصح تصويب المذاهب المختلفة.

اعلم أن من حقه أن يكون متناولًا لتكليف الفعل والترك، ومن حقه أن يكون ذلك الحكم تابعًا لغالب الظن.

ومن حق غالب الظن أن يكون تابعًا لأمارة صحيحة، ومن حقه أن يكون التوصل إلى العلم واليقين متعذرًا[1]؛ فإذا اجتمعت هذه الشرائط صح ما ذكرناه.

(١) في المطبوع: متعليًا، ولا معنى له.

وقد بينا من قبل: أن المذاهب إذا كانت تتناول الاعتقاد كالتوحيد والعدل، وما يتصل بها فغير جائز أن يكون الحق إلا واحدًا من ذلك...»[1].

ومنه يفهم أن القاضي عبد الجبار يذهب إلى التفريق بين الاجتهاد في الأصول وبين الاجتهاد في الفروع بناءً على أمرين مترابطين:

○ أولًا: التفريق بين ما يطلب فيه الاعتقاد=العلم، وبين ما يطلب فيه العمل:

فإذا كانت فروع الدين مما يطلب فيه العمل، وبتعبير القاضي «تكليف الفعل والترك»، فهذا مما لا يمتنع «أن يختلف التعبد به بحسب الشروط والاجتهاد، ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون كل مجتهد فيه مصيبًا، وأن يكون الحق في الشيء وما خالفه. فما هذا حاله يجوز التعبد به على هذه الطريقة، إذا اختص بالشرائط التي معها يصح ذلك فيه»[2].

وخلافًا لذلك فإن أصول الدين لا يجوز «أن يكون الحق منها إلا واحدًا دون ما خالفه، لأن هذه الأصول إنما ورد التعبد فيها بالاعتقادات التي هي العلوم، وأن يعلم كون المعلوم الذي كلفنا العلم به على الصفات التي هو عليها. والمعلومُ لا يصح أن يكون في نفسه على صفتين متنافيتين، فإذا كان مختصًّا بصفة مخصوصة، فاعتقاد من يعتقد أنه ليس عليها، أو أنه على خلافها يكون جهلًا، وخبره بذلك عنه يكون كذبًا، ولا يجوز ورود التعبد بالجهل والكذب.

مثال ذلك أن الله تعالى إذا كان واحدًا لا يشبهه شيء، فمذهب من يعتقد أن له مِثلًا في كونه قديمًا، أو أنه مشبه للأجسام أو الأعراض لا بد أن يكون جهلًا فيما يرجع إلى الاعتقاد، وكذبًا فيما يرجع إلى الخبر. وإذا كان لا يجوز عليه الظلم، فمذهب من يضيفه إليه لا بد من أن يكون جهلًا، وكذلك جميع ما يتصل بالتوحيد وسائر الأصول.

فقد ثبت بهذه الجملة أن الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحدًا، وأن المذاهب

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشرعيات، حرر نصه: أمين الخولي، بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، القاهرة. ١٧/ ٣٥٧.

(٢) المغني، الشرعيات، ١٧ / ٣٥٥.

المختلفة في ذلك لا يصح أن يكون جميعها حقًّا، وليس هكذا الشرعيات...»[1].

وبهذا الفرق جاز أن تكون المسائل العملية -التي هي فروع الدين- متعبدًا فيها بالأمرين المختلفين، بخلاف المسائل العلمية الاعتقادية -التي هي أصول الدين- فإن ذلك لا يجوز؛ لأن الاختلاف فيها يعني أن بعضها علم، وبعضها جهل وكذب، وما كان هذا حاله، فإن الحق فيه واحد وهو العلم.

○ ثانيًا: التفريق بين ما يقع عن دليل وما يقع عن أمارة:

إضافةً إلى المعيار السابق في التفريق بين فروع الدين وأصول الدين، المتمثل في التفريق بين العملي والعلمي منهما؛ فإن القاضي يضيف معيارًا ثانيًا، مرتبطًا بالأول، وهو تعلق العمل بالظن والعلم القطع.

وبذلك فإن فروع الدين إنما جاز فيها تصويب المجتهدين لكونها قائمة على غالب الظن، ولذلك يكفي فيها الاستدلال بالأمارات الصحيحة دون الأدلة، وقد سبق لنا أن رأينا -في باب التقليد- تفريق القاضي بين الدليل والأمارة والشبهة، وبيانه أن الأمارات إنما يطلب فيها غالب الظن من غير أن يكون هذا الظن مولدًا عن النظر.

وخلافًا لذلك فإن أصول الدين إنما يطلب فيها القطع -وقد عبر عنه هنا بالعلم واليقين-، وذلك لا يكون إلا بالنظر في الدليل، وقد رأينا أن النظر في الدليل -عند المعتزلة- يولد العلم.

ومن ثم فقد أوجب المعتزلة -بناءً على وجوب الأصلح على الله تعالى- أن ينصب -سبحانه- الأدلة ليحسن التكليف، وقد عقد القاضي عبد الجبار في ذلك فصلًا يبين «أنه تعالى يجب أن يكون ممكنًا للمكلَّف بنصب الأدلة»[2] لأنه «إذا صح أن العلم لا يصح أن

---

(1) شرح العمد، أبو الحسين البصري، تحقيق ودراسة: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط. 1، 1410هـ 2/ 246. والمغني، الشرعيات، 17 / 355.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل، التكليف، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، مراجعة: إبراهيم مدكور. بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، القاهرة. 11/ 408.

يكتسب إلا بالنظر في الدلالة المعلومة، فقد صار فقدُها في أنه يوجب تعذر ذلك بمنزلة فقدِ الآلات. فلذلك وجب عليه -سبحانه- أن ينصب الأدلة حتى يحسن أن يكلف؛ كما وجب أن يمكن بالآلات وغيرها»[1].

وهذا التأصيل قد أدى بالمعتزلة إلى القول بأن الله تعالى قد نصب في كل مسألة من مسائل أصول الدين دليلًا قاطعًا يفضي إلى الحق في الاختلاف فيها؛ إذ إنه تعالى كما نصب الأدلة القطعية على فساد الأديان الأخرى، فكذلك قد أقام تعالى -في المذاهب الإسلامية- الدلالة على الحق منها، ومن ثم فإن «الاجتهاد الذي يؤدي إلى خلافه يجب أن يكون فاسدًا»[2].

فإذا ورد في مسألة ما نصوص شرعية ظنية، كالآيات المتشابهة، فإن الحاكم فيها هو العقل، وخلافُها يُؤَوَّل بما يقتضيه العقل «لأن من سبيل الكتاب والسنة أن يكونا مرتبين على ما يقتضيه العقل، فلا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل.

ومنه إذا كان دليل العقل إنما يدل على صحة مذهب واحد دون ما خالفه، وجب القطع على كونه حقًّا دون ما سواه، ونحن نحمل الكتاب والسنة على موافقته؛ لأن تجويز خلافه يفسد طريق العلم بصحة الكتاب والسنة»[3]؛ إذ إن صحتهما إنما علمت -في أول الأمر- بطريق النظر العقلي، فإذا تم الطعن في العقل كان ذلك طعنًا في الشرع.

وهنا لا بد من استحضار شيء مهم يوضح بشكل أكثر موقف المعتزلة من الاجتهاد في أصول الدين، ومستندهم في تشددهم في رفض الاختلاف العقيدي بين الفرق الإسلامية، وهو ما يمكن أن تسميه نظرية التوليد. وقد رأينا ما يتعلق بهذه النظرية في باب التقليد من هذا البحث، وهنا أذكر طرفًا آخر متعلقًا بالاجتهاد.

ولصياغة علاقة التوليد برفض الاجتهاد والاختلاف -في شكل متماسك بناءً على ما أصّله المعتزلة في هذا الباب- أقول:

---

(1) المغني، التكليف، ١١/ ٤٠٩.
(2) شرح العمد، أبو الحسين البصري، ٢/ ٢٤٧.
(3) نفسه، ٢/ ٢٤٧.

إن أصول الدين -فروعها كأصولها- مما يطلب فيه القطع، وإذا كان القطع معدومًا في النقل، وجب تلمسه في النظر العقلي، ولا ينبغي أن يؤدي النظر العقلي إلى الاختلاف، لأن النظر يولد العلم، والتوليد لا يؤدي إلى الاختلاف، بل ينتج النتائج نفسها.

بذلك يظهر أن المعتزلة حين قالوا بأن النظر يُوَلِّد العلمَ فقد جعلوه منتجًا له على طريقة واحدة، ومن ثم فإن النُّظَّار وإن اختلفت أعيانهم، فإن نتائج أنظارهم لا ينبغي أن تختلف؛ «لأن توليد النظرِ العلمَ لا يختلف»[1]، وهو ما يعني رفض الاختلاف، ورفض الاجتهاد.

والواقع يشهد بوقوع الخلاف بين النظار من كل مذهب، وهو ما جعل مخالفي جمهور المعتزلة -ومنهم الجاحظ- يذهبون إلى رفض القول بالتوليد، بناءً على أنه لو صح القول به لما وقع الاختلاف، والواقع بخلاف ذلك. لكن القاضي عبد الجبار سيرد ذلك بأن الخطأ ليس في التوليد وعلاقته بالنظر، وإنما في الناظر نفسه؛ إذ إنه لم يستوفِ شروط النظر، أو حالت دونه ودون الحق -يعني مذهب المعتزلة- عوائق ذاتية أو موضوعية، يبينها القاضي عبد الجبار بقوله:

«فإذا صح ذلك وجب متى علمنا في المخالف أنه يعتقد الخطأ أن نعلم أنه إن[2] لم ينظر في الدلالة، أو نظر فيها ولم يعلمها على الوجه الذي يدل. هذا لو لم نعرف حالهم، فكيف ونحن نعلم عند المناظرة، وعند الكشف، أنهم ينظرون في الشبه ويقصدون بالنظر نصرة ما سبقوا إليه؟»[3].

وذلك ما ينتج مفارقة -ربما لم يتنبه المعتزلة إليها- وهي أن هذا التأصيل يؤول في نهايته إلى إيجاب التقليد المركب من التقليد في المسائل والدلائل وطريقة إنتاجها.

وهذا أمر وقع فيه غير المعتزلة أيضًا، إذ كل متعصب لمذهبه يقع فيه، وذلك ما سينبه إليه الغزالي واصفًا إياه بالتناقض، فيقول:

---

(١) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١١٩.

(٢) لعلها زيادة من النساخ، إذ السياق لا يقتضيها.

(٣) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٢٠.

«وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر، وألا ترى في نظرك إلا ما رأيتُ، وكل ما رأيْتُه حجة. وأي فرق بين من يقول قلدني في مجرد مذهبي وبين من يقول قلدني في مذهبي ودليلي جميعًا، وهل هذا إلا التناقض!»[1].

من خلال ذلك يظهر أن التأصيل الذي أصله المعتزلة في التفريق بين أصول الدين وفروعه بناءً على العلم القطعي والعمل الظني، وقولهم بالتوليد، سيؤدي مباشرةً إلى القول بأن المجتهد المصيب في أصول الدين -بمراتبها- واحدٌ، ومن عداه مخطئ بسبب تقصيره أو سوء نيته، وهو ما كان من آثاره إقصاء المخالف، بل وتكفيره ولو مُتَأَوِّلًا، وهو أمر سيتم تفصيله لاحقًا.

ثانيًا: مستند الأشاعرة في منع الاجتهاد في أصول الدين:

يمكن القول إجمالًا: إن الأشاعرة يوافقون المعتزلة في كون المصيب في أصول الدين واحدًا، خلافًا للمجتهدين في فروع الدين، بدءًا من شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري الذي حُكي عنه أنه «كان يفرق بين الاجتهاد في الفروع والأصول، ويقول: إن الأصولَ الحقُّ فيها واحد من مذاهب المختلفين فيها، والفروعَ الحقُّ في الجميع، والكل مصيبون إذا أدى كل واحد منهم حق الاجتهاد»[2].

إن أبا الحسن الأشعري لا يذهب إلى تصويب المجتهدين في أصول الدين، بل يقرر أن الحق فيها واحد، وما عداه خطأ. وهو ما قال به الأشاعرة كافة من بعده، بل إن الجويني -بعد أن قرر أن المصيب واحد ومن عداه جاهل مخطئ- صرح بأن «هذا ما صار إليه كافة الأصوليين»[3].

ومثلما رأينا عند المعتزلة، فإن الأشاعرة منعوا أيضًا تصويب المجتهدين في أصول الدين بناءً على أن مسائلها من المسائل القطعية، وهو ما يبينه الجويني بقوله:

«اعلم -وفقك الله- أن ما يجري فيه كلام العلماء ينقسم إلى المسائل القطعية، وإلى

(١) فيصل التفرقة، ص ٧.

(٢) مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، ص ٢٠١.

(٣) التلخيص، ٣/ ٣٣٤.

المسائل المجتهدَة العارية عن أدلة القطع»[1].

ثم يبين الجويني أن المسائل القطعية التي لا اجتهاد فيها إما عقلية وإما سمعية، ليخلص إلى أن أغلب مسائل أصول الدين من المسائل القطعية العقلية، ومن ثم فلا اجتهاد فيها، بل الحق فيها واحد، وفي ذلك يقول:

«فأما العقلية فهي التي تنتصب فيها أدلة القطع على الاستقلال، وتفضي إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد؛ نحو إثبات حدث العالم، وإثبات المحدِث وقِدمه، وصفاته، وتبيين تنزيهه عما تلزم فيه مضاهاة الحوادث، وإثبات القدر، وجواز الرؤية، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق قدم الإرادة إلى غير ذلك من الأصول»[2].

إن الجويني يعتبر أن الأدلة العقلية أدلة قطعية، وأن معظم مسائل أصول الدين إنما تعرف من جهتها، غير أنه يبين أنه يوجد أيضًا من الأصول ما يعرف بالسمع، لكن خلافًا لدليل العقل الذي يُعَدُّ قطعيًّا بإطلاق، فإن السمع لا يرقى إلى هذه المرتبة إلا بشروط: أن يكون قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، غيرَ مستحيلٍ مدلُوله في العقل، «وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل، فهو مردود قطعًا بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به»[3].

وبذلك يظهر أن العقل هو أقوى الأدلة المحكمة في أصول الدين، بل إن السمع لا يعتبر قطعيًّا إلا إذا وافق العقل، فأما إذا عارضه، فلا يخلو[4]:

- إما أن يكون ثابتًا، فإنه يؤول في هذه الحال، أو يفوض.
- وإما ألا يكون ثابتًا، فلا يعتد به.

من خلال هذا العرض نلحظ توافق جمهور المعتزلة والأشاعرة في جملة من الأمور:

---

(١) نفسه، ٣/ ٣٣١.

(٢) التلخيص، ٣/ ٣٣٢.

(٣) كتاب الإرشاد ص ٣٠٢.

(٤) أساس التقديس، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. ص ٣١٥.

أولًا: اعتبار أصول الدين مما يطلب فيها القطعُ. وهو ما انبنى عليه:

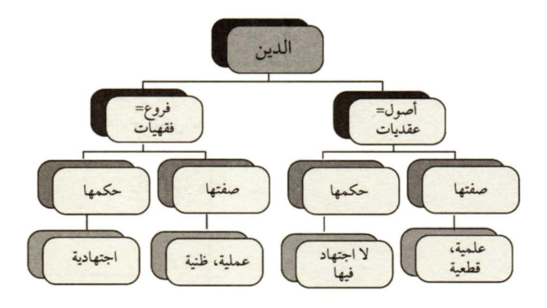
ثانيًا: عدم تصويب المجتهدين في أصول الدين بكل مراتبها.

ثالثًا: اعتبار العقل قطعيًا بإطلاق، خلافًا للسمع.

غير أنهم مع اتفاقهم في هذه المقدمات فقد اختلفوا في النتائج المترتبة عنها إلى حد التضاد في أمور كثيرة من هذه الأصول، مع ادعاء كل منهم أن ما صار إليه هو أصول الدين التي تدل عليها الأدلة العقلية القطعية، وهو ما يطرح التساؤل حول مدى عقلية وقطعية تلك الأدلة، بل هو ما جعل البعض يقول بأن أدلة أصول الدين أيضًا منها الظني، وهو ما ترتب عنه القول بتصويب المجتهدين عند البعض، وبيان ذلك في المبحث الثاني.

وقبل الانتقال إلى المبحث الثاني نعرض تشجيرًا يلخص موقف المذهب الأول:

تشجير ١ يوضح تمييز المتكلمين بين أصول الدين وفروع الدين



المبحث الثاني:

مذهب القائلين بوقوع الاجتهاد في أصول الدين:

مثلما خالف بشرٌ المريسي في مسألة تصويب المجتهدين في الفروع، فقد خالف بعض الأئمة جمهورَ الأصوليين والمتكلمين في مسألة منع الاجتهاد في أصول الدين، ومن هؤلاء قاضي البصرة العنبري[1]، وابنُ حزم الذي يَنْسب مذهبَه للسلف، وابنُ تيمية الذي يتابع ابنَ حزم في كثير من اختياراته في هذا الباب. بل وممن خالف في ذلك أيضًا أبو العباس الناشئ من المعتزلة.

وقد جاء خلافهم هذا مستندًا إلى عدة مراجعات علمية للأدلة التي استند إليها أصحاب المذهب الأول؛ فإذا كان هؤلاء قد جعلوا عمدتهم في منع الاجتهاد العقيدي هو كون أصول الدين قطعية، والقطعي لا اجتهاد فيه، فإن أصحاب المذهب الثاني سيقدمون مراجعة لهذه المسلمة، من خلال مراجعة مفهومي الأصول والفروع، بالإضافة إلى مراجعة مسألة القطع والظن، مما سينتج عنه قولهم بوقوع الاجتهاد في أصول الدين أيضًا.

---

(١) عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري، قاضي البصرة وخطيبها، وقد روى له مسلم، ولد سنة ١٠٠هـ وتوفي سنة ١٦٨هـ. ينظر: الوافي بالوفيات، ١٩/ ٢٤٤.

المطلب الأول: موقف القائلين بالاجتهاد في أصول الدين:

- **أولاً: موقف العنبري وأبي العباس الناشئ:**

○ أ- موقف العنبري:

اتفقت كثير من المصادر الكلامية والأصولية على نسبة تصويب المجتهدين في أصول الدين إلى عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة (ت ١٦٨هـ)، وهو بذلك يكون أول من نُقل عنه هذا الأمر صريحًا، وقد اختلفت الرواية عنه في هذه المسألة، فروي عنه أنه صوّب جميع المجتهدين من أهل الأديان، لكن الذي اشتهر عنه هو حصر ذلك في أهل القبلة دون غيرهم. وهو ما يبينه الجويني بقوله: «ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في الأصول، كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع.

ثم اختلفت الرواية عنه؛ فقال في أشهر الروايتين: أنا أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة، وأما الكفرة فلا يُصَوَّبُون»[1].

ومن ثم فإن العنبري يعتبر مختلف الفرق الإسلامية كلها مصيبةً في اجتهادها، وهو ما يؤكده أبو الحسين البصري قائلاً: «وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: إن المجتهدين في الأصول -من أهل القبلة- كالموحدة، والمشبهة، وأهل العدل، والقدرية- مصيبون»[2].

ولتوضيح موقف العنبري بشكل أكثر تفصيلًا أعقد مسألتين:

*** المسألة الأولى: معنى تصويبه للمجتهدين:**

ينتقد ابن عقيل العنبريَّ في قوله بتصويب المجتهدين، معتبرًا أن الإصابة إنما هي «مصادفة الحق، والحق هو ما إذا أخبر به المخبر، كان في خبره صادقًا»[3].

وإذا كان هذا معنى الإصابة، فلا يصح أن يقال إن المختلفين من المذاهب الإسلامية

---

(١) التلخيص، ٣/ ٣٣٥.

(٢) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٨٨.

(٣) الواضح في أصول الفقه، ج ٤، ق ٢/ ٤٠٨.

كلّهم مصيبون؛ لاعتقاد كل فريق منهم نقيض ما يعتقده الآخر، ومن أمثلة تلك الاعتقادات المتنافية ما يقول فيه ابن عقيل:

«وقد ثبت أن المختلفين في أصول الدين، بعضهم يقول: ليس لله علم؛ وكلامه خلقه وفعله؛ وإنه لا يصح أن يُرى بأبصار العيون؛ وإنه لا يريد بإرادة ومشيئة هي صفة له، بل يخلق إرادة للمُرادات؛ وإنه ما أراد كلّ موجود من أفعال الآدميين، لكن أراد الحَسَن منه دون القبيح المنهيّ عنه؛ وإن المعاصي والشرور ليست من تقديره.

وبعضهم يقول: إن له كلامًا قديمًا، وعلمًا وإرادة هي صفة لذاته؛ وإنه يصح أن يرى؛ وإنه يقضي ويُقدّر أفعال عباده، خيرها وشرها، وعلى العكس من جميع ما ذهبت إليه الطائفة الأولى»[1].

فإذا كان هذا هو واقع الخلاف العقيدي بين الفرق الإسلامية، لم يصح القول بتصويب كل تلك الاختلافات؛ لأنه من المعلوم أنه محال أن يتصف تعالى بالأمرين المتناقضين من تلك المسائل، ومن ثم «وجب ألا يكون الحق مجتمعًا في الاثنين، وأن يكون أحدهما هو المصيب حسب ما تقوم به دلائل الإصابة»[2].

إن رد ابن عقيل على العنبري هذا الرد يفهم منه أنه كان يقصد -بقوله تصويب جميع المجتهدين- أن النتائج=الأحكام التي توصلوا إليها صواب في ذاتها، وإن اختلفت، غير أن هذا الفهم بعيد عن مقصود العنبري؛ إذ إنه واضح التناقض، ويبعد أن يقول به العنبري، وهو ما ألمح إليه ابن برهان حين قال: «لعله أراد أنه معذور في اجتهاده، ولكن عبر عنه بالمصيب»[3].

وأكده الرازي بقوله:

«فإنه صوب جميع المجتهدين في الأصول لا على معنى أنهم مصيبون في تلك

(١) نفسه، ج ٤، ق ٢/ ٤٠٨.

(٢) الواضح، ج ٤، ق ٢/ ٤٠٨.

(٣) البحر المحيط، ٨/ ٢٧٨.

الاعتقادات؛ فإن ذلك سفسطة! بل على معنى أن منتهى تكليفهم ذلك»[1].

فالعنبري، إذًا، حين قال بتصويب المجتهدين، لم يقصد أن ما وصلوا إليه من الاعتقادات المتناقضة كلها صواب وحق، بل يقصد أن غاية تكليفهم هو ما توصلوا إليه باجتهادهم، وأن المخطئ منهم معذور، وهو ما يذكرنا بالتفريق الذي رأيناه من قبل في الاجتهاد في الفروع -في مسألة التصويب والتخطئة- بين عملية الاجتهاد وبين الحكم المتوصل إليه؛ حيث حمل البعض القول بتصويب المجتهدين على معنى أنهم مصيبون في الاجتهاد دون الحكم، وجعل المصيب في الحكم واحدًا، وغيره مخطئًا.

وبه فإن تصويب العنبري يقاس على هذا التفريق، وبه يزول هذا الإشكال، فيكون معنى إصابة المجتهدين عنده، -بل عند من قال بالاجتهاد في أصول الدين بعده أيضًا- في هذا الباب: هو القول بإصابتهم في عملية الاجتهاد دون الحكم، وهو ما يعني عذرهم، وإثبات أجر واحد لجميعهم على اجتهادهم، وأجرين للمصيب منهم في كل من الاجتهاد والحكم.

* المسألة الثانية: مستند العنبري في تصويب المجتهدين:

رأينا أن المانعين من تصويب المجتهدين في أصول الدين قد بنوا ذلك على التفريق بين ما يطلب فيه القطع وبين ما يطلب فيه الظن، واعتبار أصول الدين كلها قطعية، ومن ثم القول بمنع الاجتهاد فيها، لكن العنبري سيخالفهم في ذلك، وسيجوز الاجتهاد في أصول الدين الخلافية بين الأمة الإسلامية، ويلحقها بالفروع معتبراً أن أصول الدين الخلافية مما يدخله الظن أيضًا، وفي ذلك يقول الجصاص (ت٣٧٠هـ):

«زعم عبيد الله العنبري: أن اختلافَ أهل الملة -في العدل والجبر، وفي التوحيد والتشبيه، والإرجاء والوعيد، وفي الأسماء، والأحكام، وسائر ما اختلفوا فيه- كلُّه حق وصواب؛ إذ كل قائل منهم فإنما اعتقد ما صار إليه من جهة تأويل الكتاب والسنة، فجميعهم مصيبون؛ لأن كل واحد منهم كُلف أن يقول فيه بما غلب في ظنه، واستولى عليه رأيه، ولم

(١) نهاية العقول في دراية الأصول، ٤/ ٣٠٣- ٣٠٤.

يكلف فيه علم المغيب عند الله تعالى، على حسب ما قلنا في حكم المجتهدين في أحكام حوادث الفتيا»[1].

إن العنبري إذًا حين يقول بتصويب المجتهدين فهو يستند إلى واقع الأدلة التي تستدل بها كل فرقة، خاصة الأدلة السمعية؛ إذ إن كثيرًا منها -في نظره- ليس قطعيًّا، وبتعبير الأصوليين والمتكلمين هي أمارات وليست أدلة، ومن ثم فالمجتهدون المختلفون في أصول الدين -مثلهم مثل المجتهدين في فروع الدين- إنما كلفوا أن يقولوا ما غلب على ظنهم لغياب الأدلة القاطعة في تلك المسائل المختلف فيها.

وهو ما جعل العنبري موضع انتقاد من المتكلمين والأصوليين الذين يرون أن العلم في هذه المسائل غير متعذر، ومن هؤلاء أبو الحسين البصري الذي يقول: «فإن قال المخالف: إن الله تعالى كلف أهل القبلة الظن لكونه يُرى أو لا يُرى، وأمارتهم هذه الآيات المتشابهة؛ فالظَّانُّون لكلا الأمرين مصيبون لما كلفوه من الظن.. قيل: إن المرء إنما كلف الظن إذا تعذر عليه العلم. والعلم هاهنا غير متعذر»[2].

صحيح أن كثيراً من الأدلة السمعية في أصول الدين تفيد الظن دون القطع؛ ومن ذلك الآيات المتشابهة، غير أن هذا -عند المانعين من تصويب المجتهدين في أصول الدين- لا يكفي في القول بأغلب الظن في تلك المسائل، بل ينبغي تلمس القطع في دليل العقل؛ لما أسلفناه من قبل في علاقة العقل بالنقل في أصول الدين، وهو ما يؤكده القاضي عبد الجبار في رده على العنبري بقوله: «وكأنه ظن أن هذه المذاهب لا دليل عليها، وأن الواجب على أهل الملة أن يعتمدوا ظواهر القرآن؛ وكل من تعلق بذلك فقد نجا، وظفر بما عليه.

وذهب عليه: أن طريق ذلك العلمُ؛ فإذا بينا له ذلك فقد بطل ما تعلق به؛ وسلمت الجملة التي قدمناها... فكذلك القول فيما يتصل بالتوحيد والعدل؛ لأن أدلة العقل قد دلت على ذلك؛ ولا بد من تناول القرآن عنده على وفاق»[3].

---

(١) الفصول في الأصول، أبو بكر الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م. ٤/ ٣٧٥.

(٢) كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٩٩٠.

(٣) المغني، الشرعيات، ١٧ / ٣٥٨.

ولم يرد عن العنبري -بحسب ما وجدته- موقفه من الأدلة العقلية، لكن يمكن أن يُجاب على هذا الاعتراض بكون الأدلة العقلية أيضًا ليست قطعية بإطلاق، بدليل أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة قد اختلفوا فيما بينهم في أمور كثيرة، وكلهم يدعي أن دليله في مسألته هو العقل القاطع، بل إن الشخص الواحد قد يقطع بمسألة ثم يتراجع عنها، وقد يقطع بضدها، فدلّ ذلك على أن العقل أيضًا يدخله القطع والظن، وهو ما فصله ابن تيمية كما سنراه لاحقًا.

إن العنبري بهذا الرأي -في نظر الباحث- يعد استئنافًا لمراجعة كثير من التأصيلات التي رأيناها في المبحث الأول، والتي تفرعت عن التفريق بين أصول الدين وفروع الدين، واعتبار القطع في الأول دون الثاني، ثم اعتبار العقل قطعيًّا مطلقًا بخلاف النقل. وهو ما تبعته مراجعات أخرى أكثر تفصيلًا.

○ **ب- موقف أبي العباس الناشئ من المعتزلة:**

لا توجد بين أيدينا نصوص كثيرة توضح موقف الناشئ بتفصيل في هذه المسألة، وإنما هناك نص واحد ورد في مقتطفات من كتابه *الأوسط*، أثناء حديثه عن مدارك الفسق، يقول فيه: «ليس يلزم أحدًا تفسيق إلا بكتاب أو سنة أو إجماع؛ لأن التفسيق لم يجر على القياس في العقول...

قال عبد الله: أما من لم يعرف الله ويؤمن[1] به فهو كافر. وأما من تأول بعد معرفة الله، وكان قصده التقرب إلى الله، فهو مطيع وإن أخطأ فلم يصب قصده؛ لأنه لا حجة عليه إذ لم يصب الحق وهو طالب يجتهد قدرته»[2].

فهو في هذا النص يؤكد ابتداءً على مسألة قريبة من المسألة التي تم ذكرها سابقًا، وهي مسألة التكفير العقلي التي نسبت إلى المعتزلة، ومراجعتُها استنادًا إلى ما جاء عند القاضي وابن الملاحمي، وهو ما يصلح تزكيته بموقف الناشئ أيضًا، بل يظهر أن الناشئ أكثر تحرزًا في هذه المسألة، فهو لم يدخل القياس في مدارك التفسيق، وإن كان أدخله القاضي وابن الملاحمي في مدارك التكفير، وهو ما يشعر بشدة تحرز الناشئ من إقصاء المخالف.

---

(١) في المطبوع: يأمن.

(٢) مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص ١٠٧.

وذلك ما يظهر جليًّا في الفقرة الثانية من النص أعلاه؛ إذ إنه يقرر أن الأصول الكبرى، التي مثل لها بأصل المعرفة المتجلي في الإيمان المجمل بالله تعالى، لا اجتهاد فيها، ولا عذر للمخالف فيها، خلافًا للمسائل الفرعية التي تأتي في مرتبة بعد المعرفة والإيمان، فإنها مما يدخلها الاجتهاد والتأويل، وفرض المجتهد فيها أن يطلب الحق، فإن أصابه فذاك، وإن لم يصبه فإنه مطيع في قصده، مخطئ في نتيجته، ولا حجة عليه.

بذلك يظهر لنا الناشئ المعتزلي موافقًا تمام الموافقة للعنبري، مخالفًا لجمهور المعتزلة.

- **ثانيًا: موقف ابن حزم وابن تيمية:**

○ موقف ابن حزم:

يعد ابن حزم من القلة القائلين بالاجتهاد العقيدي، ولعل مرد اختياره هذا هو تأثره بداود الظاهري الذي يحكى عنه موافقته لعبيد الله العنبري في مسألة تصويب المجتهدين في الأصول والفروع، كما جاء في «*الشفا*»: «وقد حكى أبو بكر الباقلاني مثل قول عبيد الله عن داود الأصفهاني»[1]، وسواء أكان ذلك بأثر منه أم لا، فإن ابن حزم يصرح بالاجتهاد في العقيدة، بل وينسب هذا الرأي إلى الصحابة والتابعين قائلًا:

«ذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فتيا، وأن كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق فإنه مأجور على كل حال؛ إن أصاب الحق فأجران، وإن أخطأ فأجر واحد. وهذا قول ابن أبي ليلى، وأبي حنيفة، والشافعي، وسفيان الثوري، وداود بن علي رضي الله عن جميعهم، وهو قول كل من عرفنا له قولًا في هذه المسألة من الصحابة رضي الله عنهم. ما نعلم منهم في ذلك خلافًا أصلًا»[2].

ويقول في موضع آخر: «وكل من ابتدع من أهل الإسلام بدعة فإنه لا يكفر، ولا يفسق،

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، تح. علي محمد البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م. ٢/ ١٠٦٤.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٢٩١.

ما لم تقم عليه الحجة بخلافه للإجماع، والقرآن، والسنة، بل هو معذور مأجور»[1].

يظهر إذًا أن موقف ابن حزم، وهو الذي ينسبه إلى الصحابة والأئمة بعدهم، هو عدم التفريق في الاجتهاد بين مسائل الاعتقاد وبين مسائل الفتيا، وبتعبير آخر فإنه لا يفرق بين الاجتهاد في أصول الدين وبين الاجتهاد في فروع الدين، بل يبين أن حكم المجتهد فيهما واحد، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وهو خلاف ما عليه عامة الأصوليين الذين يقصرون الاجتهاد في الفقهيات دون العقيديات بناءً على التفريق بين الأصول والفروع كما مر.

ومن الأدلة التي يستند إليها ابن حزم في هذا الباب قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»[2]، وهو ما يعقب عليه ابن حزم قائلًا: «وكل معتقد أو قائل أو عامل فهو حاكم في ذلك الشيء»[3]. وبذلك فإن ابن حزم يعمم دلالة الحديث لتشمل الاجتهاد العقيدي أيضًا، وهو ما تابعه فيه ابن تيمية.

○ موقف ابن تيمية:

رأينا أن ابن حزم قد عمم الاجتهاد في كل من الاعتقاد والفتيا، وهو ما قال به ابن تيمية[4] أيضًا؛ إذ إنه كثيراً ما يقرن المسائل العقيدية بالمسائل الفقهية في أمور الاجتهاد، ويقرر أن الخطأ فيهما مغفور، ومن ذلك قوله:

---

(١) الدرة فيما يجب اعتقاده، ص ٥٨٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣٠٢.

(٤) أبو العباس بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، تقي الدين ابن تيمية، ولد بِحَرّان سنة ٦٦١ هـ ثم تحول به أبوه إلى دمشق سنة ٦٦٧ هـ. وطُلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠ وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلاً بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. وبرع في العلم والتفسير وأفتى ودرّس وهو دون العشرين. أما تصانيفه فكثيرة؛ منها: (مجموع الفتاوى)، و(درء تعارض العقل والنقل)، و(منهاج السنة النبوية)، و(الإيمان)، و(رفع الملام عن الأئمة الأعلام)، و(شرح الأصبهانية)، و(القواعد النورانية الفقهية - ط) و(مجموعة الرسائل والمسائل)، وغيرها. وقد ترجم له ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) ترجمة وافية في: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تح. طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط. ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

«الخطأ المغفور في الاجتهاد، هو في نوعي المسائل الخبرية والعلمية[1]»[2].

ويقول:

«فصل فيما اختلف فيه المؤمنون من الأقوال والأفعال في الأصول والفروع، فإن هذا من أعظم أصول الإسلام، الذي هو معرفة الجماعة وحكم الفرقة والتقاتل والتكفير والتلاعن والتباغض وغير ذلك..

ومن هذا الباب ما هو من باب التأويل والاجتهاد الذي يكون الإنسان مستفرغًا وسعه علمًا وعملًا. ثم الإنسان قد يبلغ ذلك ولا يعرف الحق في المسائل الخبرية الاعتقادية، وفي المسائل العملية والاقتصادية. والله سبحانه قد تجاوز لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان بقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقد ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن عباس ومن حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أن الله استجاب لهم هذا الدعاء وقال: (قد فعلت)[3]»[4].

ويقول في نص آخر مستدلًا بالحديث المشهور في الباب:

«... وإذا كان كذلك فما عجز الإنسان عن عمله واعتقاده حتى يعتقد ويقول ضده خطأ أو نسيانًا، فذلك مغفور له، كما قال النبي ﷺ : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر». وهذا يكون فيما هو من باب القياس والنظر بعقله ورأيه، ويكون فيما هو من باب النقل والخبر الذي يناله بسمعه وفهمه وعقله، ويكون فيما هو من باب الإحساس والبصر الذي يجده ويناله بنفسه»[5].

---

(١) كذا، والصواب: العملية.

(٢) مجموع الفتاوى، تقي الدين بن تيمية، تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. ٣٣/٢٠.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، رقم (١٢٦). ١/ ١١٦.

(٤) الاستقامة، ابن تيمية، د. تح. فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م. ص ٢٠- ٢١.

(٥) نفسه، ص ٢٢.

وبذلك يظهر أن ابن تيمية -من حيث الجملة- لا يقصر الاجتهاد على مسائل الفقه، بل يعممه ليشمل مسائل الاعتقاد أيضًا، ومرجع ذلك إلى أمرين اثنين: الأول: التمييز بين مراتب أصول الدين بناءً على مراجعة التفريق المشهور بين أصول الدين وفروع الدين، والثاني: مراجعة مسألة قطعية الأصول وظنية الفروع، وهو ما سيتم بيانه فيما يأتي.

المطلب الثاني: مراجعات مفهومية، وأثرها في تسويغ القول بالاجتهاد في أصول الدين:

- **أولاً: مراجعة مفهومي «أصول الدين» و«فروع الدين»[1]:**

سبق أن رأينا تمييز جمهور الأصوليين والمتكلمين بين أصول الدين وفروع الدين، واعتبار الأولى من القطعيات، والثانية من الظنيات، وهو ما انبنى عليه القول بعدم جواز الاجتهاد في أصول الدين؛ إذ لا اجتهاد في القطعي.

إن هذا التمييز قد أدى إلى لبس وخلط مفاهيمي؛ إذ بحسب هذا التفريق فإن كل مسائل العقيدة=علم الكلام هي «أصول الدين»، وكل مسائل الشريعة=الفقه هي «فروع الدين»، وهو ما قد يفهم منه -فيما يخص «أصول الدين»- أن كل المسائل العقيدية -بما فيها المسائل الخلافية- على رتبة واحدة، وهو ما يعني منع الاجتهاد فيها، وتأثيم المخطئ فيها، لكن التدقيق في هذا المصطلح حتى عند الجمهور قد أظهر أن مسائل «أصول الدين» بمعناه العام منها أصول وفروع بالمعنى الخاص، وقد رأينا ذلك عند المعتزلة الذين ينسب إليهم ابتداع التفريق بين أصول الدين وفروع الدين، لكن الإشكال في تمييز المعتزلة بين الأصول والفروع في مسائل علم الكلام أنه تمييز مذهبي قائم على جعل المسائل المجمع عليها بين

(١) قد تنبه بعض الباحثين لأهمية هذه المسألة، وهو الباحث محمد بن قدور، فخصص لها بحثًا لنيل شهادة التأهيل بمؤسسة دار الحديث الحسنية، بعنوان: «الأصول والفروع في علم الكلام: محاولة في الترتيب والتصنيف»، وقد أشرف عليه الدكتور عبد العظيم صغري، وتمت مناقشته، بتاريخ: ١٣ من أكتوبر ٢٠١٥. وقد توازى ذلك مع انتهائي من تحرير هذا البحث، غير أني لما اطلعت عليه وجدت توافقًا ظاهرًا بين ما فصله الباحث هناك وبين ما أجملته هنا. فمن أراد مزيد تفصيل في هذه المسألة فليرجع إليه.

المعتزلة أصولًا والمسائل المختلف فيها بينهم فروعًا، وهو ما يفهم من النصوص الواردة في هذا الباب، وهي قليلة، منها نص الخياط الذي سبق ذكره في معرض رده على ابن الروندي، والذي قرر فيه أن الفروع «لا ينقض الخطأ فيها توحيدًا ولا عدلًا»[1].

وهو ما قد يعني حصر الفروع العقيدية -عند المعتزلة- في المسائل الكلامية الدقيقة، التي لا تُنقض بها أصول المذهب العام، التي هي أصول الدين -عندهم-، وهو ما تصبح معه أصول الدين مرادفة لأصول المذهب العام المتفق عليها، وفروع الدين العقيدية مرادفة للمسائل الخلافية داخل المذهب!

وهذا ما يفتح الباب أمام كل فرقة لتجعل أصول مذهبها هي أصول الدين -وقد حدث ذلك-، وتجعل الخلافات الواقعة بينها من فروع العقائد، وهو ما ينبني عليه إقصاء المخالف من المذاهب الأخرى وجعل خلافه خلافًا في أصول الدين -الذي هو حقيقة خلاف في أصول المذهب-، وعذر المخالف وجعل خلافه خلافًا في فرع، مثلما اجتهد أبو الحسين الخياط في دفع الاختلافات الواقعة بين أصحاب مذهبه، وجعلها من الفروع، كما يدل عليه قوله: «وإذا صرنا إلى ما حكاه عن رجلٍ من المعتزلة عرّفناه كذبه على من كذب عليه. وأما من صدق عليه منهم فنعرفه أن خطأه إنما هو في فرع لا تنقض به جملته التي اعتقدها من التوحيد والعدل...»[2]. وهو ما سنراه لاحقًا.

وقد نبه ابن تيمية إلى ذلك فقال: «في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصول الدين.

وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى -من الباطل- فليس ذلك من أصول الدين، وإن أدخله فيه، مثل المسائل والدلائل الفاسدة، مثل نفي الصفات، والقدر، ونحو ذلك من المسائل»[3].

(١) كتاب الانتصار، ص ٨٢.

(٢) كتاب الانتصار، ص ٦٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تح. محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض - السعودية، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ١/ ٩٦.

وهو ما يعني ضرورة مراجعة هذا المفهوم وتصحيحه، لذلك سأذكر مواقف بعض الأئمة الذين تنبهوا إلى هذا الإشكال وقدموا له مراجعات، لها أثر في ترك التكفير بالخلاف العقيدي الواقع بين الفرق الإسلامية، والاقتصار على التبديع والتضليل عند بعض المتكلمين، كما تُعَد تلك المراجعات طريقًا إلى القول بوقوع الاجتهاد العقيدي عند القائلين به، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

○ أولاً: مراجعات بعض المتكلمين لمفهوم أصول الدين:

أ- الغزالي:

رأينا في بيان مفهوم أصول الدين عند الأشاعرة أنه يشمل المسائل المجمع عليها بين فرق الأمة، كما يشمل المسائل الخلافية بينهم، وقد سبق ذكر بعض النصوص في ذلك، والتي من بينها نص للغزالي في المستصفى، ألمح فيه إلى التمييز بين هذين النوعين، وذلك حين قال: «فهذه المسائل، الحقُّ فيها واحد، ومن أخطأه فهو آثم:

فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله -تعالى- ورسوله ﷺ فهو كافر.

وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله -عز وجل- ومعرفة رسوله، كما في مسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات، وأمثالها، فهو آثم من حيث عدل عن الحق، وضال مخطئ من حيث أخطأ الحق المتعين، ومبتدع من حيث قال قولًا مخالفًا للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر»[1].

إن هذا التمييز يعني أن أصول الدين نفسَها أصولٌ وفروعٌ، وهو ما يصرح به الغزالي في موضع آخر بقوله:

«النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع»[2].

بذلك نلاحظ أن الغزالي يقسم المسائل النظرية إلى قسمين:

---

(١) المستصفى، ٤/ ٣١.

(٢) فيصل التفرقة، ص ٢٦.

- **أولًا: الأصول:**

ويذكر أن أصول الإيمان ثلاثة: وهي الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر. ويضيف إلى هذه الأصول الثلاثة كل مسألة اجتمعت فيها شروط ثلاثة:

كل ما تواتر نقله، ولم يحتمل التأويل، ولم يتصور أن يقوم برهان على خلافه،

مثل: حشر الأجساد، ووجود الجنة والنار، وإحاطة علم الله تعالى بتفاصيل الأمور[1].

- **ثانيًا: الفروع:**

وهي ما عدا تلك المسائل، كمسألة الصفات والرؤية وأفعال العباد، وما أشبه ذلك مما لم تتوفر فيه تلك الشروط الثلاثة.

ومن الأمور التي يضيفها الغزالي في هذا السياق أيضًا: تمييزه في فروع الدين بين الأصول والفروع، وهو ما يفهم من قوله:

«من يترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلًا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله ﷺ ويقول: لست أعلم ثبوت ذلك عن رسول الله ﷺ؛ كقول القائل: إن الصلوات الخمس غيرُ واجبة، فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال: لست أعلم صدور هذا من رسول الله ﷺ، فلعله غلط وتحريف. وكمن يقول: أنا معترف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة، ولا أدري أن البلد الذي يستقبله الناس ويحجونه هل هي البلدة التي حجها رسول الله ﷺ ووصفها القرآن؟

فهذا أيضًا ينبغي أن يحكم بكفره؛ لأنه مكذب ولكنه محترز من التصريح، وإلا فالمتواترات يشترك في دركها العوام والخواص.

ولسنا نكفره لأنه أنكر أمرًا معلومًا بالتواتر، فإنه لو أنكر غزوة من غزوات رسول الله ﷺ المتواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر رضي الله عنه، أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره؛ لأنه ليس تكذيبًا في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به، بخلاف الحج

(١) فيصل التفرقة، ص ٢٧.

والصلاة وأركان الإسلام»[1].

وبذلك نلاحظ في موقف الغزالي مراجعة منهجية لذلك التفريق بين أصول الدين وفروعه، الذي قد يوحي ابتداءً بأن أصول الدين رتبة واحدة، وأن فروع الدين أيضًا رتبة واحدة، ليخلص بنا الغزالي إلى التمييز بين الأصول والفروع في كلٍّ من أصول الدين وفروع الدين.

وتمييز الغزالي هذا بين الأصول والفروع داخل كل من العقيديات والفقهيات لا يعني أبدًا قوله بالاجتهاد في أصول الدين؛ إذ إنه يعتبر مسائل الكلام من القطعيات التي لا اجتهاد فيها، سواء أكانت من الأصول الكبرى، أم من فروع تلك الأصول، وفي ذلك يقول: «المجتهد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي. واحترزنا بالشرعي عن العقليات، ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ آثم»[2].

لكن تمييزه هذا بين مراتب أصول الدين سيكون له أثر في ترك التكفير بالخلاف الواقع بين الفرق الإسلامية، والاقتصار على التبديع والتضليل، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقًا.

- ب: الرازي:

يبين الرازي أن الخلاف الواقع بين الأمة إما خلاف في الأصول وإما في الفروع، ثم يبين أن أصول الدين هي الأمور التي يتوقف عليها إثبات الشريعة، فيقول:

«فالأصل: كل ما ينبني عليه غيره، وكل ما لا يمكن إثبات شرع محمد -عليه السلام- إلا بعد إثباته، فهو من أصول الدين؛ نحو العلم بأن للعالم صانعًا مختارًا يصح منه الإرسال»[3].

وهو ما يقتضي -بحسب الرازي- ألا يكون البحث عن أحكام الجواهر والأعراض من علم الأصول، بل وألا يكون البحث عن الصفات والرؤية، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والإمامة من أصول الدين، وبه فإن تسمية هذه المسائل بأصول الدين إنما هو من باب «تسمية الشيء باسم أشرف أجزائه»[4]، وهي في حقيقتها من الفروع العقيدية. وبذلك

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٠٧.

(٢) المستصفى، ٤/ ١٨.

(٣) الرياض المؤنقة، ص ٤١.

(٤) نفسه، ص ٤١.

يوافق الرازي الغزالي في التفريق بين أصول «أصول الدين» وبين فروع «أصول الدين».

وهو ما نتج عنه اتفاقهما في عدم التكفير بالخلاف الواقع بين الفرق الإسلامية؛ إذ إنه ليس خلافًا في الأصول التي يتوقف عليها إثبات الشريعة، وإنما في فروع تلك الأصول، وسيأتي بيانه لاحقًا.

○ ثانيًا: مراجعات ابن تيمية:

يشير ابن تيمية منذ البدء إلى أن «مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام، لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات...»[1]. ثم يذكر التفريق المشهور بين أصول الدين وبين فروع الدين، ليقرر أن هذا التفريق حادث مبتدع؛ إذ إنه «لم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع. بل جَعْلُ الدين قسمين: أصولًا وفروعًا، لم يكن معروفًا في الصحابة والتابعين... ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم»[2].

وبذلك فإن ابن تيمية يعتبر أن هذا التفريق قد ظهر في علم الكلام، لينتقل -من بعد- إلى أصول الفقه، كما هو الحال في كثير من المسائل المشتركة بين العلمين، وفي ذلك يقول: «الفرق بين مسائل الفروع والأصول، إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام والمعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره»[3].

ثم يذكر بعض المعايير التي وضعها أصحاب التمييز بين الأصول والفروع، مع بيان القصور فيها، وهذه المعايير هي:

أولًا: كون الأولى قطعية، والثانية ظنية. وقد رد ابن تيمية هذا المعيار بكون القطع والظن أمرين نسبيين إضافيين يرجعان ابتداءً إلى المعتقِد لا إلى الأمر نفسه. ثم إن كثيرًا من

---

(١) مجموع الفتاوى، ٣٠٥/٣.

(٢) نفسه، ١٣/ ١٢٥.

(٣) نفسه، ١٩/ ٢٠٧.

الفقهيات مقطوع بها، كوجوب الصلاة والزكاة.. وبالمقابل فإن من المسائل العقيدية ما هو ظني.

ثانيًا: كون الأصول من باب العلميات، والفروع من باب الخبريات، وتعلق التكفير بالأولى دون الثانية. وقد رد هذا المعيار أيضًا بكون كثير من العمليات يؤدي جحودها إلى الكفر، كجحود وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج.

ثالثًا: كون الأصول هي العقليات، والفروع هي السمعيات. وقد رد ذلك بقولهم بالتكفير بالخطأ في الأصول؛ إذ إن كونها عقلية يوجب عدم تكفير المخطئ؛ فإن الكفر حكم شرعي يتعلق بالشرع[1].

وابن تيمية إذ يرفض هذا التفريق فإنه يوافق الغزالي في التميز بين أصول «أصول الدين» وبين فروع «أصول الدين»، وهو قد يسمي الصنف الأول أصول الإيمان الكبرى، وقد يسميها أحيانًا أصول الدين الكبار، وفي ذلك يقول:

«ثم إنه [= سبحانه] بعد تقسيم الخلق قرر أصول الدين. فقرر التوحيد أولًا ثم النبوة ثانيًا بقوله﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢] ثم قرر النبوة بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤] فأخبر أنهم لا يفعلون ذلك، كما قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]. ثم ذكر الجنة.

فقرر التوحيد والنبوة والمعاد. وهذه أصول الإيمان»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٧/ ٢٧٦.

ويقول أيضًا:

«اعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل: الإقرار بوجود الخالق وبوحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيئته وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل، قد دل الشارع على أدلته العقلية»[1].

فجعل أصول الدين الكبرى هي الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وكثيرًا ما يذكر ابن تيمية هذه الثلاثة ويسميها أصول الإيمان، غير أنه قد يضيف إليها الإيمان بالكتب وبالملائكة؛ معتبرًا أن الإيمان بهما من لوازم الإيمان بالرسل، وهو في ذلك يستدل بآية البر، وبحديث جبريل، وقد بين ذلك في عدة مواضع؛ منها قوله في شرح الأصبهانية:

«إن هذه العقيدة اشتملت على الكلام في الإيمان بالله سبحانه، وبرسله، واليوم الآخر، ولا ريب أن هذه الأصول الثلاثة هي أصول الإيمان الخبرية العلمية، وهي جميعها داخلة في كل ملة، وفي إرسال كل رسول، فجميع الرسل اتفقت عليها، كما اتفقت على أصول الإيمان العملية أيضًا، مثل إيجاب عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، وإيجاب الصدق والعدل وبر الوالدين، وتحريم الكذب والظلم والفواحش؛ فإن هذه الأصول الكلية علمًا وعملًا هي الأصول التي اتفقت عليها الرسل كلهم.

والسور التي أنزلها الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام قبل الهجرة، التي يقال لها: «السور المكية» تضمنت تقرير هذه الأصول؛ كسورة الأنعام والأعراف وذوات (الر) و(حم) و(طس) ونحو ذلك.

والإيمان بالرسل يتضمن الإيمان بالكتب وبمن نزل بها من الملائكة.

وهذه الخمسة هي أصول الإيمان المذكورة في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [البقرة: ١٧٧] وفي قوله عز وجل: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ [النساء: ١٣٦].

(١) نفسه، ١٩/ ٢٣٠.

وهي التي أجاب بها النبي ﷺ لما جاءه جبريل في صورة أعرابي وسأله عن الإيمان فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره»[1] والحديث قد أخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأخرجه مسلم من حديث عمر بن الخطاب وهو من أصح الأحاديث.

فتلك الثلاثة تتضمن هذه الخمسة»[2].

وبذلك فإن ابن تيمية يوافق الغزالي حين قال: «**النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع**»[3].

إضافةً إلى ذلك فقد وافق ابن تيمية أبا حامد الغزالي في إلحاقه بعض المسائل الفقهية التي تعتبر من الفروع بأصول الدين، مؤكدًا أن الجليل من العقائد والشرائع كلاهما من أصول الدين، فقال:

«**بل الحق أن «الجليلَ» من كل واحد من الصنفين مسائلُ أصول، و«الدقيقَ» مسائلُ فروع.**

فالعلم بوجوب الواجبات؛ كمباني الإسلام الخمس، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة؛ كالعلم بأن الله على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم، وأنه سميع بصير، وأن القرآن كلام الله، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة؛ ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المجمع عليها كفر، كما أن من جحد هذه كفر»[4].

وبذلك سيصبح مفهوم «أصول الدين» أعم من جهة وأخص من جهة أخرى، أما جهة عمومه فلاتساعه في شمول مسائل من فروع الدين -بمعناه العام الذي يعني الفقهيات-، وأما جهة خصوصه، فلاستئثاره بالمسائل الكبرى والقواعد الكلية دون فروعها من العقيديات بعدما كان يشملها هذا المصطلح جميعها بمعناه العام، وهو ما يفهم من قول الشاطبي أيضًا:

«المراد بالأصول: القواعدُ الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك

---

(١)- ورد في صحيح البخاري من غير زيادة «وتؤمن بالقدر خيره وشره»، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان، رقم: (٥٠)، ١/ ١٩. وورد بتلك الزيادة في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: (٨)، ١/ ٣٦.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيمية، تح. محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط. ٢، ١٤٣٣هـ، ص ٧١٦- ٧١٧.

(٣) فيصل التفرقة، ص ٢٦.

(٤) مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٦- ٥٧.

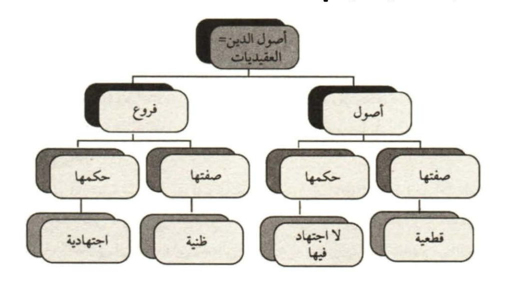
من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها البتة، وإنما في فروعها. فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي...»[1].

من خلال هذه المراجعات يمكننا القول إن أصول الدين=(العقيديات) أصول وفروع، كما أن فروع الدين=(الفقهيات) أصول وفروع، وهو ما يعني أن الخلاف العقيدي مراتب، كما أن الخلاف الفقهي مراتب، ومن ثم فإن لفظ أصول الدين:

قد يطلق ويراد به الأصول الكبرى من العقيديات والفقهيات التي تتوقف صحة الدين عليها، وهذه لا خلاف في كونها لا اجتهاد فيها، وأن الخطأ فيها موجب للكفر.

وقد يطلق ويراد به علم الكلام، أو مسائل العقيدة؛ وهنا لا بد من التفصيل بين ما هو من الأصول الكبرى، التي لا يجوز الاجتهاد فيها إجماعًا، وبين فروع تلك الأصول التي يجوز الاجتهاد فيها على خلافٍ بين العلماء.

والشيء نفسه يقال عن مفهوم فروع الدين، وبذلك يصبح التشجير الذي وضعته سابقًا -بعد هذه المراجعات- على الشكل الآتي:



(1) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م. ٣/ ٧٢، وما بعدها.

- **ثانيًا: مراجعة مسألة القطع والظن:**

بعد مراجعة مفهوم أصول الدين، وبيان أن أصول الدين مراتب: منها ما هو أصول كبرى لا يتم الدين إلا بها، ومنها ما هو من فروع تلك الأصول، نأتي إلى مسألة أخرى تتعلق بمرتبة تلك الفروع من حيث القطع والظن؛ فإنه وإن سلّم المتكلمون بتفاوت رتب المسائل العقيدية، فقد منعوا الاجتهاد فيها، بدعوى أنها جميعها من القطعيات، ولا اجتهاد في القطعي.

لقد رأينا أن العنبري ذهب إلى القول بظنية المسائل العقيدية الخلافية بين الأمة، بناءً على ظنية ظواهر النصوص في تلك المسائل، ورأينا أن المتكلمين يسلمون بظنية النقل في هذا الباب، غير أنهم لا يرضون بذلك، بل يوجبون الوصول إلى القطع في تلك المسائل بالنظر العقلي، وهو ما جعلهم يحكمون على العقل بأنه قطعي بإطلاق، خلافًا للنقل، وهو ما أدى إلى تقديم العقل على النقل عند الاختلاف، وبذلك ستصبح تلك المسائل أيضًا من القطعيات التي لا يجوز فيها الاجتهاد.

لكن الإشكال هو أن هؤلاء أنفسهم معتزلة وأشاعرة، وغيرهم من الفرق، مختلفون في أكثر المسائل العقيدية الفرعية، وكل منهم يدعي أن مذهبه هو مذهب القطع والضرورة الذي يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وأن العقل لا يدل إلا عليه، وأن جميع العقلاء يشتركون في معرفته، وهو ما دعا إلى النظر في ذلك التأصيل، ومراجعته، خاصة مع ابن تيمية الذي أطال في بيان علاقة العقل بالنقل في كتب مخصوصة، وفيما يأتي ذكر ما يتصل بهذا الموضوع إيجازًا.

يشير ابن تيمية ابتداءً إلى موقف المتكلمين فيقول إن: «طوائف كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة.. كأبي علي، وأبي هاشم، وعبد الجبار، وأبي الحسين وغيرهم، ومن اتبعهم من الأشعرية، كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، ومن اتبعهم من الفقهاء، يعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين، حتى يجعلون مسائله قطعية، ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال؛ حتى يجعلوه من باب الظنون لا العلوم... ومن

فروع ذلك أنهم يزعمون أن ما تكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية يقينية»[1].

ثم ينبه إلى الإشكال الذي تم ذكره آنفًا فيقول: «وليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر تفرقًا واختلافًا منهم، ودعوى كل فريق في دعوى خصمه، الذي يقول: إنه قطعي، بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه، حتى أن الشخصين والطائفتين، بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة، يدعون العلم الضروري بالشيء ونقيضه. ثم مع هذا الاضطرابِ الغالبِ عليهم يكفر بعضهم بعضًا، كما هو أصول الخوارج والروافض والمعتزلة وكثير من الأشعرية»[2].

ومن ثم فإن ابن تيمية سيذهب إلى القول بظنية تلك المسائل العقيدية المختلف فيها، ليعتبر «أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم، ولا ظن صحيح، بل ظن فاسد وجهل مركب»[3]، بل إنه سيذهب أبعد من ذلك ليعتبر أن الفقه «أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم؛ وأن طرق الفقه أحق بأن تسمى أدلة من طرق الكلام»[4].

وهو ما يزكيه جوابه عن سؤال وُجّه له بهذا الخصوص جاء فيه: «هل يكفي في ذلك [أي: مسائل أصول الدين الخلافية] ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن أم لا بد من الوصول إلى القطع؟».

فيجيب بأن اليقين غير مطلوب في جميع المسائل، وأن استدلالات المتكلمين ليست قطعية كلها، ونصه:

«إنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية -التي قد يسمونها مسائل الأصول- يجب القطع فيها جميعها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما

---

(١) الاستقامة، ٣٢.

(٢) نفسه، ٣٢- ٣٣.

(٣) نفسه، ص ٣٥.

(٤) الاستقامة، ص ٣٥.

أوجبوه، فإنهم كثيرًا ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلًا عن أن تكون من الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيرًا ما يقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع ببطلانها في موضع آخر، بل منهم من عامة كلامه كذلك، وحتى قد يدعي كل من المتناظرين العلم الضروري بنقيض ما ادعاه الآخر»[1].

ثم يبين أن كثيرًا مما تنازعت فيه الأمة من مسائل أصول الدين الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهًا، لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعي ولا غيره، وإذا كان الحال كذلك «لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه ولا سيما إذا كان مطابقًا للحق...»[2]. فإذا لم يكن اعتقاده في تلك المسائل مطابقًا للحق، فإن «كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلًا، أو لتعديه حدود الله بسلوك السبيل التي نهى عنها، أو لاتباع هواه بغير هدى من الله، فهو الظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد، بخلاف المجتهد في طاعة الله ورسوله باطنًا وظاهرًا، الذي يطلب الحق باجتهاده، كما أمره الله ورسوله، فهذا مغفور له خطؤه»[3].

وبذلك يظهر أن ابن تيمية يراجع معيار القطع والظن فيما يتعلق بالتفريق بين أصول الدين=العقيديات، وبين فروع الدين=الفقهيات، ليؤكد أن فروع «أصول الدين» أيضًا تدخلها الظنيات، وأن القطع الذي يدعيه المتكلمون فيها مجرد دعوى، بل إن استدلالاتهم قد لا ترقى إلى الظن بَلْهَ القطع! وبذلك فإن تلك المسائل تكون اجتهادية أيضًا، وحق المجتهد أن يعتقد ما غلب على ظنه فيها، فإن وافق الحق فذاك، وإن أخطأ فخطؤه مغفور إن سلك سبيل الاجتهاد، وهو آثم إذا لم يقم بحق الاجتهاد.

بناءً على ذلك فإن ابن تيمية سيراجع القواعد التي وضعها المعتزلة والأشاعرة فيما يتعلق بتقديم العقل على النقل في هذا الباب، بل إنه لم يؤلف كتابه «*درء تعارض العقل*

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٠٦.

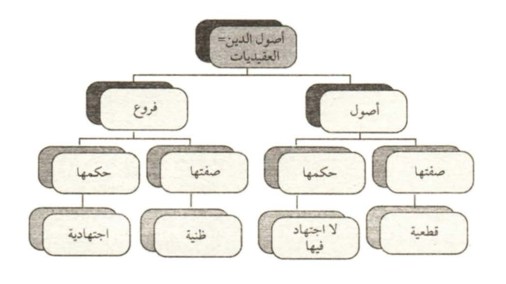
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ١٠٧.

(٣) نفسه، ١/ ١١١.

والنقل» إلا من أجل «إبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقًا»[1]، ليؤكد أن العقل منه القطعي والظني، وأن النقل أيضًا منه القطعي والظني، ومن ثم كان الواجب عند التعارض أن «يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيًّا قُدِّم، وإن كانا جميعًا قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم»[2].

وقد أطال في بيان العلاقة بين العقل والنقل في «درء التعارض» بما يُخرج تفصيله عن مقصود هذا البحث، لذلك أكتفي بما سبق.

وبذلك تصبح أصول الدين=العقيديات درجات، مثلها مثل فروع الدين=الفقهيات، كما يظهر في التشجير الآتي:

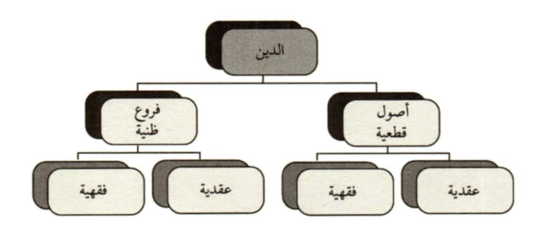


---

(1) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٥.

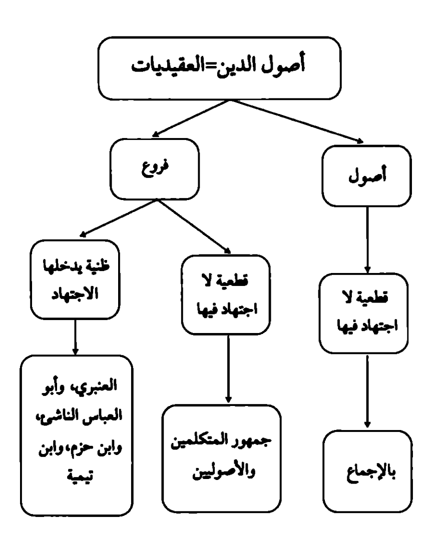
(2) نفسه، ١/ ١٣١.

تشجير ٢ يوضح مراجعة التمييز بين أصول الدين وفروع الدين



خلاصة الفصل الأول:

يمكننا تلخيص ما جاء في هذا الفصل في التشجير الآتي:



الفصل الثاني:

أثر الخلاف الكلامي في مسألة «الاجتهاد في أصول الدين» في الخلاف في حكم المخطئ في أصول الدين:

تمهيد:

- المبحث الأول: موقف جمهور المتكلمين من المجتهد المخطئ في أصول الدين:
  - المطلب الأول: موقف المعتزلة من المجتهد المخطئ في أصول الدين.
  - المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من المجتهد المخطئ في أصول الدين.
- المبحث الثاني: موقف القائلين بالاجتهاد العقيدي من المخطئ في أصول الدين:
  - المطلب الأول: حكم المخطئ في فروع «أصول الدين» من أهل القبلة.
  - المطلب الثاني: حكم المجتهد المخطئ في أصول الدين من أهل الأديان الأخرى.

تمهيد:

رأينا في التمهيد الذي عُقِدَ لهذا الباب أن جمهور الأصوليين والمتكلمين وإن اختلفوا في مسألة التصويب والتخطئة في الفروع، فإنهم اتفقوا في النهاية على عدم تأثيم المجتهد المخطئ، ولم يلازموا بين الخطأ والتأثيم.

لكن الخلاف الذي وقع في حكم الاجتهاد في أصول الدين، قد ترتب عليه اختلافات أخرى في مسألة تأثيم المجتهد؛ فإنه لمّا كان الجمهور قد ذهب إلى أن أصول الدين قطعية، وأن المصيب فيها واحد، فقد بنى على ذلك تأثيم المجتهد المخطئ في أصول الدين، إما تكفيرًا وإما تفسيقًا وإما بمجرد التأثيم.

وخلافًا لذلك فإن الذين قالوا بوقوع الاجتهاد في الاعتقاد، قد ذهبوا إلى القول بعذر المجتهد المخطئ في أصول الدين وعدم تأثيمه، بل منهم من ذهب إلى القول بأجره قياسًا على المجتهد في الفروع.

وتفصيل ذلك فيما يأتي.

المبحث الأول:

موقف جمهور المتكلمين من المجتهد المخطئ في أصول الدين:

رأينا في الباب الأول أن المعتزلة والأشاعرة قد أوجبوا النظر، لكنهم مع اتفاقهم في هذا الأصل، وقيام كل منهم بواجب النظر، فقد اختلفوا في كثير من المباحث العقيدية، التي يعتبرونها من أصول الدين. ثم وجدناهم -من بعد- متفقين على القول بعدم جواز الاجتهاد في أصول الدين، وهو ما يعني أن كل فريق منهم يعتقد أن مذهبه هو الحق والصواب، وأنه هو الذي قامت عليه الأدلة القطعية، ومن ثم فإن مخالفه -وإن اجتهد- مخطئ، وبما أنهم لازموا بين الخطأ والإثم فيما يتعلق بأصول الدين، فإن كل فريق منهم قد حكم على مخالفه بالتأثيم. لكن هذا التأثيم قد تنوع بين التكفير والتفسيق ومجرد التأثيم، تبعًا لرتبة المسألة المختلف فيها، على تفاوت بينهم في التشديد والتخفيف، كما يقول الشهرستاني: «وللأصوليين خلاف في تكفير أهل الأهواء، مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه، لأن التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي»[1]، ويقول القاضي عياض: «وعلى اختلافهم [= أي اختلاف السلف] اختلف الفقهاء والمتكلمون في ذلك، فمنهم من صوب التكفير الذي قال به الجمهور من السلف؛ ومنهم من أباه ولم ير إخراجهم من سواد المؤمنين؛ وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين...»[2]. وتفصيل ذلك فيما يأتي.

---

(١) الملل والنحل، ١/ ٢١٣.

(٢) الشفاء، ٢/ ١٠٥٦- ١٠٥٧.

المطلب الأول: موقف المعتزلة من المجتهد المخطئ في أصول الدين:

عقد مانكديم في تعليقه على «*شرح الأصول الخمسة*» فصلًا بخصوص هذه المسألة يبين فيها حكم من يخالف أصول الدين، التي هي -في الحقيقة- أصول مذهب المعتزلة، فقال:

«فصل، ثم إنه [= يعني القاضي عبد الجبار] -رحمه الله- بين حكم من يخالفه في هذا الباب.

والأصل فيه أن المخالف في هذه الأصول؛ ربما كفر، وربما فسق، وربما كان مخطئًا.

أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافرًا.

وأما من خالف في العدل، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر أيضًا.

وأما من خالف في الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فإنه يكون كافرًا؛ لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم. والراد لما هذا حاله يكون كافرًا. وكذا لو قال: إنه تعالى وعد وتوعد، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده؛ لأن الخلف في الوعيد كرم، فإنه يكون كافرًا لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبين الله تعالى، فإنه يكون مخطئًا.

وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافرًا؛ لأنا نعلم خلافه من دين النبي محمد[1] صلى

(١) في المطبوع: «من محمد دين النبي».

الله عليه وآله والأمة ضرورة. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقًا؛ لأنه خرق إجماعًا مصرحًا به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمنًا، فإنه يكون مخطئًا.

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا، وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا، فإنه يكون كافرًا؛ لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف، ولكنه مشروط بوجود الإمام، فإنه يكون مخطئًا.

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين...»[1].

إن المعتزلة -شأنها شأن الفرق الأخرى- ترى أنها هي صاحبة الحق، وأن أصول مذهبها هي أصول الدين المعلوم من الدين بالضرورة، وبه فإن ما يخالفها من المذاهب الأخرى اجتهادات خاطئة، آثمٌ أصحابُها، بناءً على أنه لا اجتهاد في أصول الدين. ومع أن النص الذي بين أيدينا يبين أن درجات تلك الأصول متفاوتة، إضافةً إلى ما رأيناه -من قبل- من إقرار بعض المعتزلة بوجود بعض المسائل التي تدخل في فروع العقائد، مع ذلك كله فإن هذا النص نفسه يُظهر أن موقف المعتزلة من المجتهد المخطئ في أصول الدين -والتي هي في الحقيقة أصول مذهب المعتزلة- موقف يتسم بالتشديد؛ إذ إن أكثره حكم على المخالف بالكفر أو الفسق، وقد رأينا من قبل أن الفسق عند المعتزلة يتركب من حكم الإسلام في الدنيا وحكم الكفر في الآخرة؛ إذ إن «الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبد[2] الآبدين، ودهر الداهرين...»[3]. هذا حكمه في الآخرة، وأما في الدنيا فإنه تجري عليه أحكام الإسلام فـ«يرث من المؤمن ويرثه المؤمن، ويزوج من المسلمة. وإن مات يغسل، ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين... ولا تجري عليه أحكام الكافر، ولا تضرب عليه الجزية

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥- ١٢٦.

(٢) في المطبوع: أبدًا.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦٦.

كأهل الذمة، ولا يقتل -إذا لم يتب- كالمرتد، ولا تجري عليه أحكام المرتد، ولا يحارب، ولا يسبى ماله وذريته»[1]، وبذلك يظهر أن الفاسق خالد مخلد في النار، وإن كان عقابه فيها أقل من عقاب الكافر.

ومنه يظهر مدى تشدد المعتزلة في رفض الاجتهاد العقيدي، وهو ما يعني رفض الاختلاف في باب العقائد أصولها وفروعها، وعدم عذر المجتهد المخطئ فيها، وهو ما يؤكده القاضي بقوله -بعد عرضه لأسباب الاختلاف الواقعة بين النظار في مسائل أصول الدين-: «فأما الكلام في أن من ذهب عن الصواب محجوج غير معذور، وأن تأويله لا يغير حاله، فستراه مشروحًا من بعد إن شاء الله»[2]، لكنني بتتبع *المغني* لم أجد شرح ذلك، لكون الجزء الخاص بهذه المسألة مفقودًا. غير أنني وجدت -بعد ذلك- قطعة محققة مفردة من الجزء المفقود المشار إليه في كلام القاضي[3]، وقد عقد فيها فصلًا لبيان جملة المذاهب التي تكون كفرًا فقال:

«واعلم أن الأصل في هذا الباب اعتبار أحوال المعارف الواجبة عليه، فما يصير كافرًا بألا يفعله ويذهب عنه بالاعتقاد القادح فيه على بعض الوجوه يكون كفرًا، وما ليس هذا حاله لا يكون كفرًا.

والاعتقاد إنما يكون قادحًا في ذلك بوجوه أربعة: أحدها أن يكون منافيًا للمعرفة التي ذكرناها، والثاني أن يجري مجرى المنافي لها بأن ينافي ما يحتاج إليه من المعارف أو يكون شرطًا فيه، والثالث أن يكون مانعًا من النظر الواجب على الوجه الذي يولد المعرفة، والرابع أن يكون مفسدًا لطريقة الاستدلال الذي يتوصل به إلى المعرفة، فكل اعتقاد أثر في وجه مما ذكرناه فلا بد من كونه كفرًا، وما خرج عن ذلك فليس بكفر»[4].

---

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦١٠.

(٢) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٢٢.

(٣) قطعة مخطوطة محفوظة بمجموعة أبراهام فيركوبج، بالمكتبة الوطنية الروسية، سانت بطرسبرج، يرجح أنها قطعة من الجزء الثامن عشر أو التاسع عشر، طبعت بعنوان: الوعد والوعيد. وقد سبقت الإحالة إليها مفصلة في الباب الأول من هذا البحث.

(4) *On The Promise And Threat*, p. 97.

يظهر من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يعتبر أن ما ينافي المعرفة -وهنا ينبغي أن نستحضر أن المعرفة هنا مثلما تشمل معرفة الأصول الكبرى، فإنها تشمل فروعها- يُعَدُّ كفراً، وهو ما يعني تكفير النظار من المذاهب الأخرى في بعض الاجتهادات العقيدية لكونها جهلاً -في نظر المعتزلة- والجهل بالله تعالى ولو من بعض الوجوه كفرٌ، لذلك نجده يكفر المشبهة والمجبرة[1] والمرجئة والصفاتية[2]، بمسائل في اللطف، والأصلح، والوعد والوعيد، والصفات، والكلام، معتبراً أن دخولهم تحت الإقرار بالله تعالى «غير مانع من إكفارهم»[3].

وفي السياق نفسه ينقل ابن الملاحمي -من المعتزلة- عن شيوخ المذهب تكفيرهم بعض الفرق الإسلامية، كالمشبهة، والمجبرة، والصفاتية[4]. ولتوضيح مذهب المعتزلة في تكفير هؤلاء أذكر نصه في تكفير الصفاتية؛ إذ يقول: «فأما الصفاتية القائلون بأن صفات الله تعالى قديمة كالقدرة والعلم إلى غير ذلك، فقد كفرهم أصحابنا لذلك. قالوا: لأنهم أثبتوا قدماء غير الله تعالى. وأجمعت الأمة على أن من أثبت قديمًا غير الله تعالى فهو كافر. قالوا: ولا ينفعهم قولهم: إنها لا هي الله ولا غيره؛ لأن الاعتبار بالمعنى دون اللفظ. فإذا علمنا أنهم أثبتوا قديمًا غير الله تعالى في المعنى لم ينفعهم اللفظ»[5].

بل قد ذهب بعض المعتزلة إلى أكثر من ذلك فكفَّر الشاك في كفر هؤلاء، وكفَّر الشاك في الشاك! ومن هؤلاء أبو موسى المُرْدار (ت٢٢٦)[6] الذي يحكي عنه أبو الحسين الخياط

---

(١) الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل، وسمي ذلك كسبًا، فليس بجبري. والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرًا في الإبداع والإحداث استقلالًا: جبريًا. ومن ثم اعتبروا الأشاعرة والكلابية من المجبرة. ينظر: الملل والنحل، ١/ ٧٢.

(٢) الصفاتية، يقصد بهم مثبتو الصفات، وفيهم يقول الشهرستاني: «الصفاتية: اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة... ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة..»، الملل والنحل، ١/ ٧٩.

(3) *On The Promise And Threat*, p. 106.

(٤) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٥٩٣، وما بعدها.

(٥) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠١.

(٦) عيسى بن صَبِيح، أبو موسى المردار، ويرد ذكره في المصادر بالمزدار أيضًا، عدّه القاضي من الطبقة

أنه «كان يزعم أن من قال: إن الله يُرى بالأبصار -على أي وجه قاله- فمشبه لله بخلقه. والمشبه عنده كافر بالله. فكذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده ويقدرها، فمسفِّهٌ له في فعله، والمسفه لله كافر به.

والشاك في قول المشبه والمجبر فلا يدري أحق قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضًا؛ لأنه شاك في الله، لا يدري أمشبه هو لخلقه أم ليس بمشبه لهم؟ أسفيه هو في فعله أم ليس بسفيه؟

وكذلك الشاك في الشاك أبدًا إذا كان شكه إنما كان في نفس التشبيه والإجبار أحق هما أم باطل»[1].

وهو ما يظهر لنا مدى تشدد المعتزلة في هذا الباب.

ويمقابل تكفير هذه الفرق فإن ابن الملاحمي يقر بعدم تكفير فرق أخرى كالخوارج والمرجئة، وذلك لحصول الموافقة بينهم إلا في أمور يسيرة لم يدل الدليل على أنها تستوجب تكفيرهم، فتكون بذلك من الخطأ الذي لا يستحق فسقًا ولا كفرًا[2]، وهو ما يعود بنا إلى التفريق بين الأصول والفروع في مسائل العقائد، ليتأكد لنا أن الخلاف العقيدي ليس درجة واحدة، بل درجات، لكن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: لماذا يكفر المعتزلةُ الأشاعرةَ وغيرهم من فرق الأمة بالاختلاف العقيدي، كالاختلاف في الصفات وخلق أفعال العباد مثلًا؟

إن الجواب الأقرب إلينا هو أن المعتزلة تعتبر أصول مذهبها هي أصول الدين بمعناه الخاص، لذلك يَعُدُّون كلَّ ما يعود على أصل من تلك الأصول بالإبطال كفرًا، ومن ثم فإنه

السابعة من طبقات المعتزلة، ويكنى راهب المعتزلة، أخذ عن بشر بن المعتمر، ذكر له النديم كتبًا، منها: (كتاب الرد على الأحبار والمجوس في العدل والتجوير)، و(كتاب التوحيد)، و(كتاب المعرفة على ثمامة)، وكتاب (الرد على المجبرة).ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م. ص ٢٧٧. والفهرست، ١/ ٥٧٣-٥٧٤.

(١) كتاب الانتصار، ص ١٣٣.

(٢) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٣- ٦٠٤.

لما كان من أصول المعتزلة التوحيد والعدل، وكان من لوازم التوحيد عندهم نفي الصفات شيئًا زائدًا على الذات، وكان من لوازم العدل عندهم القول بخلق العباد أفعالهم، فقد كفروا من خالفهم في ذلك، وخاصة الأشاعرة، وفي ذلك يقول الرازي:

«وأما المعتزلة، فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في إثبات الصفات وخلق الأعمال»[1].

وقد حصر الرازي المسائل التي كفر بها المعتزلة الأشاعرة في أربعة، وهي إنكار كون العبد موجدًا لأفعاله، وإثبات الصفات، والقول بقدم القرآن، والقول بأنه تعالى مريد بإرادة قديمة لكل الكائنات وهو ما يقتضي كونه تعالى مريدًا للقبائح.

وهو ما يعود بنا إلى طرح سؤال آخر: هل فعلاً هذه المسائل من أصول الدين التي يوجب الخطأ فيها التكفير؟ ولماذا لا تجعل من فروع العقائد التي تستوجب الخطأ -على مذهب من لا يقول بالاجتهاد العقيدي- دون الكفر والفسق؟

إن الموجب لطرح هذا السؤال هو أن المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا في كثير من مسائل العقائد التي يعدون الخلاف فيها خلافًا في أصول الدين، وهو ما يجعلهم عرضة لتكفير بعضهم بعضًا، والواقع أنه قد نُسب إليهم تكفير بعضهم بعضًا، وقد أجاب عن ذلك أبو الحسين الخياط المعتزلي بقوله:

«ومن بعد فإن كان الذي يعيب المعتزلة ويحطّ من قدرْها هو أن بعضها قد أَكْفَرَ بعضًا، فما علمنا فرقة من فرق أهل الملة سلمت من ذلك...»[2]. ثم شرع في ذكر تكفير أصناف كل فرقة بعضهم لبعض.

وهو ما يبين خطورة التشديد في جعل كثير من المسائل الخلافية من أصول الدين بمعناه الخاص؛ إذ إن نتيجته المباشرة هي التكفير والتفسيق، حتى بين أفراد الفرقة الواحدة.

لكن المتأمل في تلك المسائل الخلافية التي وقع بها تكفير الفرق بعضهم بعضًا

(١) نهاية العقول، ٤/ ٢٨٠.

(٢) كتاب الانتصار، ص ١٣٤.

يجدها -في حقيقة الأمر- من فروع العقائد لا من أصولها؛ إذ إن الأصول الكبرى التي يوجب الخطأ فيها التكفير هي التوحيد، والنبوة، والمعاد، كما مر سابقًا، وهذه من المسائل المجمع عليها بين كل الفرق الإسلامية. وأما ما دون ذلك من المسائل فهي فروع عنها، لا يجوز التكفير بوقوع الخلاف فيها، ويبقى القول بالتبديع محل نقاش آخر، سيأتي لاحقًا.

ولتوضيح ذلك أضرب مثالاً لمسألة تعتبر من أصول الدين عند المعتزلة، وقد كفروا بها مخالفيهم، وهي مسألة الصفات، فأقول:

إن أصل التوحيد أصلٌ مجمع عليه بين فرق الأمة؛ إذ إن الأمة قد أجمعت على أن الله تعالى واحد لا شريك له. ومسألة الصفات فرع عن أصل التوحيد، وقد وقع فيها خلاف بين فرق الأمة، نشأ عنه تكفير بعضهم بعضًا، ومن ذلك تكفير المعتزلةِ الأشاعرةَ والكلابيةَ، وقد رأينا ذلك في نص ابن الملاحمي الذي يقول فيه: «فأما الصفاتية القائلون بأن صفات الله تعالى قديمة كالقدرة والعلم إلى غير ذلك، فقد كفرهم أصحابنا لذلك»[1].

إن المعتزلة في الحقيقة حين كفّروا الأشاعرة بإثبات الصفات اعتبروا أن في هذا الإثبات إبطالاً لأصل التوحيد المجمع عليه بين فرق الأمة، وقاسوا في ذلك مذهب الصفاتية على مذهب النصارى والمجوس، ولتوضيح ذلك نقول:

يقول أبو القاسم البستي:

«اعلم أن الخروج من التوحيد إلى التثنية أو التثليث كفر لا خلاف فيه، والعلم بذلك عن دين الرسول ضروري، فكل من أثبت مع الله إلهًا آخر فهو كافر لا محالة»[2].

وهذا الكلام قد وقع عليه إجماع الأمة؛ إذ إن هذا من أصول الدين المعلومة من الدين بالضرورة، لكن مسألة الصفات مسألة خلافية بين الأمة، فما حكم المخالف فيها؟

يقول أبو القاسم البستي مردفًا النص السابق:

«فأما من أثبت لله تعالى ثانيًا لا في الإلهية، لكن في القدم والأزلية، أو أثبت قادرًا

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠١.

(٢) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٦٤.

لذاته، أو عالمًا لذاته، أو حيًّا لذاته، فهل يجب أن يكفر أم لا؟ هو موضع نظر. فعند شيوخنا أن من أثبتَ مع الله قديمًا آخر فقد كفر. هذا هو الظاهر من قولهم»[1].

يظهر من خلال هذه الفقرة أن الظاهر من قول شيوخ المعتزلة أنهم يكفرون من أثبت «قديمًا» مع الله تعالى، وإن لم يكن هذا القديم «إلهًا». وهذا الكلام وإن بدا في إطلاقه مقبولًا فإنه ينطوي على إلزام خطير جدًّا، وهو في حقيقته ليس إلا كلامًا في الصفات، و«القديم» المقصود في هذا السياق، إنما هو الصفة. وشرحُ ذلك أن يقال:

إن المعتزلة ينفون كون الصفة شيئًا آخر غير الذات، ومن ثَمّ قال المعتزلة إن الصفة عين الذات، وهو ما عبر عنه بعضهم -وهو أبو الهذيل العلّاف- بقوله: إنه تعالى عالم بعلم هو هو؛ أي عالمٌ بعلمٍ وعلمُه ذاتُه، وعلى ذلك تقاس سائر الصفات، ومن ثم أُلزِم المعتزلة بنفي الصفات؛ لأنهم لا يثبتون الصفات شيئًا زائدًا على الذات، فسموا بالنُّفاة.

وخلافًا لذلك فإن الأشاعرة يثبتون الصفة شيئًا زائدًا على الذات. ويقولون: لا نقول هي هو، ولا نقول هي غيره، وفي الوقت نفسه قالوا بقدم الصفات، ومن ثم سموا بالصفاتية.

والمعتزلة قد ألزموا الأشاعرة بإثبات «قديم» موازٍ لله تعالى في القِدم والأزلية، كأنهم تصوروا أن في إثباتِ الصفات -بالطريقة التي شرحها الأشاعرة- إثباتَ أغيارٍ أخرى قائمةٍ بذاتها، وبذلك فإنهم سيقيسون إثبات الصفات على إثبات آلهة أخرى مُشاركةٍ لله في القدم والأزلية، ومن ثَمّ سيكفرون الأشاعرة بتهمة القول بتعدد القدماء، والخروج عن «التوحيد» الذي هو أصل أصول الدين! بل قد تعدى الأمر إلى قياس مذهب الكُلّابية[2] والأشاعرة -في إثبات الصفات والقول بقدمها- على كفر النصارى بالتثليث ومن حذا حذوهم، وفي ذلك

(١) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٦٤.

(٢) نسبة إلى ابن كلاب، وهو عبد الله بن سعيد القطان البصري (ت٢٤٥هـ)، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وربما وافقهم. وقيل: إن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضًا. وكان يلقب: كُلّابًا؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. جعله الشهرستاني من متكلمة السلف، والأشعري ذكر أصحابه بعد أصحاب الحديث، وقال: «فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة». كتاب مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٨. سير أعلام النبلاء، ١١/ ١٤٧. الملل والنحل، ١/ ٨١.

يقول أبو القاسم البستي:

«ومما استُدل به على أن هذا المذهب كفر: هو أنه لا خلاف في كفر النصارى للتثليث، وليس فيهم من أثبت ثلاث آلهة، بل أثبتوا ثلاثة «أقانيم» جوهراً واحداً. والثَّنَوِيةُ[1] قد كفرت بإثبات «الاثنين» وإن زعمت أن أحدَهما نورٌ والآخرَ ظلمةٌ، ولم تُشرك بينهما إلا في القدم. وكذلك من أثبت من الدَّهرية «الزمان» و«الهيولى» قديمين مع البارئ يكفر عند الأمة وإن لم يكن في ذلك إلا المشاركة في القدم؛ فعلمنا أن الذي جمعهم على الكفر القولُ بإثبات القديم الثاني، وهذه العلة قائمة في مذهب الكلابية والأشعرية، فيجب أن يكون كفرًا»[2].

إلى أن يقول: «ومما ذكر في هذا الباب: أن من اعتقد ذاتًا لا تَعلم إلا بعلم لولاه لما عَلِم، ولا يَقدر بقدرة لولاها لما قدر، ويحيى بحياة لولاها لما كان حيًّا، إلى سائرِ الصفات، فقد عبد غير الله، وعبادة غير الله كفر»[3].

إن ما نلاحظه في التحليل السابق هو أن التكفير الذي وقع بسبب الخلاف في مسألة الصفات لم يكن بسبب ذات الخلاف حقيقةً، وإنما بسبب لازمه؛ إذ إن المعتزلة قد رأوا أن مذهب الأشاعرة يعود بالإبطال على الأصل المجمع عليه الذي هو «أصل التوحيد»، وقاسوا في ذلك مذهب الصفاتية على مِلل أخرى مجمع على كفرها.

لكن -مع ذلك- تجدر الإشارة إلى أنه -من الناحية النظرية- قد ذهب بعض المعتزلة إلى عدم التكفير بالإلزام؛ فالقاضي عبد الجبار يقول: «وإنما يوجب الإكفارَ الاعتقادُ الحاصل دون الاعتقاد الذي يلزم على الحاصل إذا لم يلزمه المعتقد، لأنا لو كفرناه بهذه الطريقة لوجب تكفير كل مخطئ»[4]. ويقول أبو القاسم البستي: «فأما تكفيرهم [=المجبرة] من حيث يلزمهم الكفر على وجه لا سبيل لهم إلى التَّفَصِّي منه فإنه لا يكاد يتم؛ لأن ما لا

---

(١) فرقة مجوسية، غير أنها خالفت المجوسية فقالت بقدم النور والظلمة كليهما. ينظر: الملل والنحل، ٢/٢٦٨.

(٢) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٦٥.

(٣) نفسه، ص ٧١.

(4) *on the promise and threat.* P. 101

يُلتزَم -وإن كان لازمًا- ليس بكفر»[1].

وكما قلت هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية، كما رأيا في المثال السابق، وفي أمثلة أخرى كثيرة يذكرها أبو القاسم البستي[2]، فإن التكفير واقع عندهم بالإلزام.

ومن ذلك المثالُ السابق أيضًا؛ إذ إن التكفير بالخلاف في مسألة الصفات لم يقع لكونها هي بنفسها أصلاً من أصول الدين الكبرى، وإنما لكون الخلاف فيها يلزم منه -في نظرهم- إبطال أصل آخر، وهو ما يفهم منه أن مسألة الصفات -في ذاتها- من الفروع لا من الأصول.

والدليل على ذلك أن شيوخ المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا في الصفات، ومن ذلك خلافهم في مسألة الأحوال، وجعلوا خلافهم هذا في الفروع التي لا يقع بها التكفير! يقول أبو القاسم البستي:

«ومما وقع بين شيوخنا رحمهم الله المتأخرين من الخلاف هو في: هل لله تعالى حال يَبِين[3] بها من سائر الذوات، ولكونه عليها وجب أن يكون عالمًا قادرًا حيًّا قديمًا؟ وهل له بكونه حيًّا «أحوالٌ» يبين بها من سائر من ليس كذلك؟» إلى أن قال: «فلا كُفر عند شيوخنا في شيء من ذلك، ولا فسق، وجعلوا ذلك من باب الفروع، وليس ذلك من التكليف الذي يلزم كل مكلف، واعتبروا العلم به في الجملة دون التفصيل الذي ربما دق أو غمض»[4].

نلاحظ منذ البداية أن شيوخ المعتزلة يصرفون الخلاف الواقع بينهم في الصفات إلى «فروع التوحيد»، بناءً على التفريق السابق الذي تم تأصيله في التمييز بين درجات أصول الدين.

والسؤال الذي ينبغي هنا طرحه: لماذا لم يُجعل الخلاف الواقع في الصفات بين

---

(1) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٢١.

(2) من أمثلة ذلك، ما جاء في البحث عن أدلة التكفير والتفسيق: ص ١٧٣، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٦، وغيرها. وفيها يذكر تكفير شيوخ الاعتزال لغيرهم، وخاصة الأشاعرة، عن طريق الإلزام.

(3) من المباينة، وهي المخالفة.

(4) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ١١٥-١١٦.

المعتزلة والأشاعرة أيضًا من الخلاف في فروع التوحيد؟ وإن جُعل من الفروع فلماذا أَلزم المعتزلةُ الأشاعرةَ بأنه يؤدي إلى إبطال الأصول الكبرى المجمع عليها؟ ثم لماذا لم يُلزِم شيوخ المعتزلة هؤلاء -أعني أصحابهم المختلفين بينهم- بأنه خلاف يؤدي إلى الخلاف في أصول الدين، ومن ثم إلى الخروج عن التوحيد؟

إنه لمن غير المنهجي البتة أن يزن المرء مسائل الخلاف بميزانين؛ فيجعل ما كان من ذلك بين أصحابه من باب الفروع التي لا تكفير ولا تفسيق فيها، ويميز بين الأصول والفروع، ثم إذا وقع الخلاف من خصمه، لم يفرق بين أصل وفرع، ويجعل الكل رتبة واحدة، فإن دعي إلى التفريق، لجأ إلى الإلزام.

إن هذا الخلل المنهجي الذي لاحظه البُستي سيجعله يرفض هذا التفريق بين الموالف والمخالف، فيذكر أولاً بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض شيوخ المعتزلة قائلًا:

- «ألا ترى أن النَّظَّام اعتقد أن الله تعالى لا يقدر على ما لو فعله لكان قبيحًا... والشيخ أبو علي وأصحابه أنكروا ما عليه القديم، وقالوا: يخالف بأحكام صفاته، ولا يخالف بصفة زائدة، واستعظموا هذا القول. وقد قال الشيخ أبو عبد الله: إن لله تعالى «أحوالًا» بعدد المعلومات إن كانت الأحوال مما يعد...» وذكر عدة أمثلة للأخطاء التي وقع فيها شيوخ المعتزلة ثم قال:

«وإنما لم نستوفِ مسائلهم لأن ذلك يجري مجرى التشنيع، فاكتفينا بذلك المثال، وإلا فلا شيخ يذكر إلا وفي مذهبه اعتقاد متعلَّقه القديم تعالى، وهو عندنا جهل، فيلزمنا تكفيرهم»[1].

يظهر من هذا النص أن المعتزلة أنفسهم مختلفون في كثير من الأمور العقيدية، وأن جعل تلك المسائل من أصول الدين بمعناه الخاص يلزم منه أن بعضهم مصيب، وأن الآخرين مخطئون؛ إذ إن الحق في العقيديات واحد، وهو ما يفتح الباب لتكفير بعضهم بعضًا -وقد وقع ذلك[2]-. والذي ينجي من هذا التكفير المتبادل هو جعلها من الفروع العقيدية التي

---

(١) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٠.

(٢) ومن أمثلة ذلك ما يذكره ابن المرتضى في ترجمة أبي هاشم الجبائي، فقد كفره بعض أصحابه

-وإن لم يجز فيها الاجتهاد على مذهبهم- لم يوجب الخلاف فيها تكفيرًا ولا تفسيقًا.

إن ذهاب أبي القاسم البستي إلى التميز بين الأصول العقيدية وفروعها فرارًا من تكفير مشايخه، سيكون له أثر مهم يتجلى في تعميم هذه القاعدة على الفرق الأخرى، ليكون بذلك من المعتزلة الوسطيين في هذا الباب؛ وهو ما يظهر بوضوح في قوله:

«ومتى تأوّلنا مذاهبهم [= يقصد المعتزلة] وقلنا: قد عرفوا الله في الجملة، وغلطُهم في غير القديم، أو صرفنا خلافهم إلى عبارة، أمكن ذكر مثل ما يعتذر به عنهم في كثير من المخالفين»[1].

وبه فإذا كان الإيمان المجمل بالأصول الكبرى، لا يضر معه الخلاف في الفروع الضررَ الذي يبلغ حد الكفرِ، فإن هذا ينطبق على جميع المذاهب، ولا موجب لتخصيص مذهبٍ به دون غيره. وإن أُوِّل الخلاف الدائر بين أصحاب مذهب واحد على أنه خلاف لفظي=«خلاف في عبارة»، فلا بأس أن يُطرد ذلك أيضًا على الخلاف الواقع بين المذاهب الأخرى.

لكن هذا المنطق الذي ذهب إليه أبو القاسم البستي في تدبير الخلاف الناتج عن الاجتهاد العقيدي، يخالفه أكثر المعتزلة، الذين اتسم موقفهم -في هذا الباب- بالتشديد والتغليظ، ولتوضيح ذلك أُلحِق هذا المطلب بمسألتين تكملان ما سبق:

في مسألة الأحوال. ينظر: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص ٩٠. وينظر أيضًا: عيار النظر في علم الجدل، ق٩٢/ ب.

(١) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٠- ٣١.

- **المسألة الأولى: التكفير بالخطأ في أصول الدين عند المعتزلة: من التكفير النظري إلى التكفير العملي:**

إذا كان أبو القاسم البستي يعد أنموذجًا اعتزاليًّا متوسطًا -مقارنة بغلاة المعتزلة- في باب تدبير الخلاف العقيدي، فإن أكثر المعتزلة على التشديد المؤدي إلى التكفير، وهنا لا بد من إضافة تبين مدى ذلك التشديد؛ وذلك أنه كما ترتب التكفيرُ عن المنع من الاجتهاد في أصول الدين، فقد ترتب أيضًا على الحكم بكفر الفرق الأخرى شيء آخر أكثر خطورة، يُخرج التكفير من كونه مسألة إقصائية نظرية إلى تنزيله واقعًا عمليًّا، وأعني بذلك: الدعوة إلى تنزيل الآثار الفقهية المترتبة عنه «وهي الأحكام المخصوصة التي يتميز بها الكافر من المؤمن والفاسق، كالقتل والقتال على بعض الوجوه، وكالتميز بالدين والصلاة، وكالتوارث والتناكح على بعض الوجوه...»[1].

فإذا كان المعتزلة يذهبون إلى تكفير من يخالفهم في بعض مسائل الاعتقاد، فهل معنى ذلك أنهم يجيزون معاملتهم معاملة الكفار؟ أم إن لهم تأويلًا في ذلك؟

يجيبنا ابن المرتضى في نص يعرض فيه خلاف المعتزلة في هذه المسألة، فيقول:

«مسألة- البلخيُّ[2] عن المعتزلة جميعًا: إن المجبرة والمشبهة كفار يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم، ونحوه.

أبو علي، وقاضي القضاة، وابن مبشر: لهم حكم المرتد.

أحد قَوْلَيَ أبي هاشم وثمامة: بل حكم الذمي.

البلخي: بل حكم المسلمين في المعاملة، وإنما الكلام في العقاب...

لنا: إذا ثبت لهم الكفر لزمت أحكامه، فإن تشهدوا ثم أظهروا الجبر فمُرْتَدُّون»[3].

---

(1) *On The Promise And Threat*, p. 86.

(٢) هو أبو القاسم الكعبي، وقد سبقت ترجمته.

(٣) كتاب القلائد في تصحيح العقائد، أحمد بن يحيى المرتضى، حققه وقدم له وأعده: ألبير نصري نادر، دار المشرق ش م م؛ بيروت- لبنان، ١٩٨٥م. ص ١٣٦.

يظهر بذلك أن عامة المعتزلة على القول بترتيب أحكام الكفر أو الذمة أو الردة على أهل تلك الفرق، ولم يتساهل في ذلك إلا البلخي الذي اعتبر أن التكفير هنا حكم متعلق بالآخرة لا بالدنيا، فصار التكفير عنده بمنزلة التفسيق؛ إذ إنه لا يمنع معاملة المخالف بمعاملة أهل الإسلام، كما لا يقول بنجاته في الآخرة، وهو ما قد صار إليه بعض الفقهاء أيضًا كأبي الحسن الكرخي الذي نقل عنه في هذا السياق أن كل مذهب يوجب إكفار معتقديه لا يمنع من أكل ذبائحهم، ومناكحة نسائهم؛ لأنهم منسوبون إلى ملة الإسلام، ومتولون لها، «وهو ما يقتضي أنه يوجب تكفير بعض المختلفين من أهل هذه القبلة في باب العقاب دون إجراء أحكام الكفر عليهم»[1].

وبذلك يكون بعض المعتزلة قد قصر مفهوم تكفير المختلفين من أهل القبلة على التكفير الأخروي، وخلافًا لذلك فأكثر المعتزلة مذهبهم معاملة المخالف المكفَّر معاملة الكفار في الدنيا، ويرون ترتيب أحكام الكفار عليهم، معتبرين أن ترك ذلك من قِبل الإمام معصية، وفي ذلك يقول القاضي:

«واعلم أن المعتبر في هذا الباب باستحقاق الأحكام التي ذكرناها لا بوقوعها ووجودها، لأنه قد يجوز أن يستحق بالكفر هذه الأحكام ولا تظهر بالفعل ممن يلزمه من إمام وغيره، ومعصيتهم في الإخلال بذلك لا تؤثر في كون الأحكام مستحقة، كما أن معصية الإمام أو الحاكم في ترك قطع السارق المستحق لا يخرجه من كونه مستحقًّا»[2].

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ابن الملاحمي، ص ٥٨٩.

(2) *On The Promise And Threat*, p. 86.

- **المسألة الثانية: تكفير المخطئ ولو مع التأويل والاجتهاد:**

مما يُوردُ على المعتزلة -في هذا الباب- أن المخالف متأوّل؛ والمقصود بالمتأولين في هذا السياق، هم كل من أخطأ في مسائل عقيدية يلزم أن تؤدي إلى كفر، لكن المتأول يتمسك برأيه، ويستدل له بظواهر النصوص، ويحاج عنه بأدلة العقول، ولا يلتزم الكفر البتة. بذلك يكون المتأول مجتهداً. وهنا ينبغي التمييز بين نوعين من المتأولين؛ **الأول**: المتأول في أصول أصولِ الدين كمن اجتهد فأخطأ في التوحيد والنبوة والمعاد، فهذا لا يقبل تأوّله واجتهاده. **والثاني**: المتأول في فروع أصول الدين، وهذا هو محل الخلاف، ومقصود هذه النقطة من البحث. وهو ما نفصله فيما يأتي:

يذهب المعتزلة إلى تكفير المتأولين، وخاصة معتزلة البصرة الذين يقولون إن «أكثر الكفار متأول»[1]، انطلاقًا من تأصيلاتهم السابقة في مسألتي النظر والتوليد التي رأيناها؛ إذ معرفة الحق -الذي يراه المعتزلة- ممكنة بطريق النظر المنتج للعلم بالتوليد الذي لا ينبغي أن تختلف نتائجه، فمن أداه نظره إلى خلاف ما عليه المعتزلة، فهو مقصر في نظره أو متهم في قصده، وذلك لا يمنع من تكفيره، بل قد يزيد في ذنبه. ولتوضيح ذلك أقول:

سبق أن رأينا أنّ القاضي عبد الجبار يقول في *المغني*: «فأما الكلام في أن من ذهب عن الصواب محجوج غير معذور، وأن تأويله لا يُغير حاله، فستراه مشروحًا من بعد إن شاء الله»[2]، وهو ما نجده واضحًا في القطعة المنشورة في الوعد والوعيد من الجزء المشار إليه سابقًا؛ إذ عقد فيها فصلاً عنونه بقوله: «فصل في أن أحوال التأويل في المذاهب لا تؤثر في كون الكفر منها كفراً»، وقد ذهب فيه إلى إكفار المتأولين معتبراً أن التمكن من المعرفة كوجود نفس المعرفة في زوال العلة وقيام الحجة[3].

وفي السياق نفسه عقد ابن الملاحمي بابًا يصرح ابتداءً من خلال عنوانه بأن التأويل لا يمنع من التكفير، فيقول «باب في أن التأويل لا يمنع من الإكفار».

---

(١) كتاب القلائد في تصحيح العقائد ص ١٣٦.

(٢) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ١٢٢.

(3) *On The Promise And Threat*, p. 105.

ثم يشرح معنى التأويل، فيبين أنه الخطأ المستند إلى ظاهر النصوص، فيقول:

«اعلم أن التأويل هو أن يذهب إليه مذهبًا خطأً[1]، ويحتج له بظاهر الكتاب والسنة»[2].

ثم يذكر أن المذاهب اختلفت في حكم التأويل:

- فمنهم من يعتبر أن التأويل لا يمنع من كون صاحبه مخطئًا وإن استند إلى دليل، غير أن تأويله هذه يمنع من وقوعه في الكفر،

- ومنهم من يرى أن التأويل يمنع صاحبه من التكفير، بل والتخطئة أيضًا.

وقد اختار ابن الملاحمي أن التأويل لا يمنع من التخطئة كما لا يمنع من التكفير «والذي يدل على أنه لا يمنع منهما أنه لا يخرج المذهب من كونه خطأً وذنبًا؛ لأن الجهل لا يتغير بذلك، ولا يخرج من كونه جهلاً، ولا الخبر عن كونه كذبًا. وانضمام التأويل الفاسد إلى المذهب الفاسد يزيد في المعصية، ولا يصير للمكلف عذر في ترك النظر الصحيح؛ لأنه مكلف بالبحث في الأدلة والتأويل الصحيح، فلا يجوز أن ينتقص عقابه بذلك»[3].

وبذلك يرى ابن الملاحمي -تبعًا للقاضي عبد الجبار- أن التأويل الفاسد، وبتعبير آخر الاجتهاد الخطأ، ليس عذراً، بل إنه يزيد في المعصية، ولا يمنع من التكفير!

ومع ذلك فإن هذا المذهب لم يعدم مخالفًا من داخل المعتزلة أيضًا، وهو ما يظهر جليًا في موقف أبي العباس الناشئ الذي يقول: «أما من لم يعرف الله ويؤمن[4] به فهو كافر. وأما من تأول بعد معرفة الله، وكان قصده التقرب إلى الله فهو مطيع، وإن أخطأ فلم يصب قصده؛ لأنه لا حجة عليه إذ لم يصب الحق وهو طالب يجتهد قدرته»[5].

وهو ما يعني عذر المجتهد المخطئ في المسائل العقيدية الفرعية، بعد تحقيق المعرفة بالأصول الكبرى، وهو ما يذكرنا بموقف القائلين بالاجتهاد العقيدي.

---

(١) كذا، ولا تخلو العبارة من ركاكة.

(٢) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٥.

(٣) نفسه، ص ٦٠٥.

(٤) في المطبوع: يأمن.

(٥) مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص ١٠٧.

من خلال ما سبق يظهر أن المنع من الاجتهاد في أصول الدين كان من آثاره الواضحة -عند المعتزلة- تكفير المختلفين من أهل القبلة أو تفسيقهم، وهو ما انبنى عليه خلاف آخر في مفهوم هذا الكفر: هل يعني استحقاق عقاب الكفار في الآخرة أم يعني الكفر المشهور الذي تترتب عليه الآثار الفقهية المعلومة؟ وقد رأينا أن أكثر المعتزلة اختاروا المذهب الثاني، ولم يمنعهم تأويل المخالفين من تكفيرهم، باستثناء ما جاء عند أبي العباس الناشئ، وهو ما كانت له آثار وخيمة في المجتمع الإسلامي.

المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من المجتهد المخطئ في أصول الدين:

قرر الأشاعرة -كما رأينا- أنه لا اجتهاد في أصول الدين، ومِن ثَمَّ اعتبروا أن المصيب في العقيديات واحد، ومن سواه مخطئ، وبناءً على ملازمتهم بين الخطأ والإثم في باب أصول الدين، فقد قالوا بتأثيم المخطئ، ثم اختلفوا في تكفيره، وهو ما يتم بيانه فيما يأتي:

- **أولًا: موقف أبي الحسن الأشعري:**

سبق أن رأينا أن أبا الحسن الأشعري «كان يفرق بين الاجتهاد في الفروع والأصول، ويقول إن الأصولَ: الحقُّ فيها واحدٌ من مذاهب المختلفين فيها...»[1]، ومن ثم فإن كل من عدا المصيبَ مخطئ، وهو ما ينبغي البحث عن حكمه عند الأشعري، فأقول:

قد نُقل عن أبي الحسن الأشعري قولان في تكفير المخطئ في أصول الدين[2]، وذكر القاضي عياض أن قوله قد اضطرب في هذه المسألة، وأن «أكثر قوله ترك التكفير»[3]، وهذا هو الأظهر، وهو الذي استقر عليه آخراً، ومما يزكي ذلك ما يذكره ابن عساكر بسنده عن أبي علي زاهر بن أحمد السرخسي الذي قال: «لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري -رحمه الله- في داري ببغداد دعاني فأتيته، فقال:

(١) مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، ص ٢٠١.

(٢) البحر المحيط، ٨/ ٢٨٠.

(٣) الشفا، ٢/ ١٠٥٨.

«اشهد عليّ أني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[1].

قال ابن عساكر: وهي الحكاية التي ينبغي أن يصار إليها في التكفير ويُعمد؛ لأنه القول الأخير الذي مات عليه، وأكثر المحققين من أصحابه ذهب إليه»[2].

إن الأشعري إذًا، لا يرى تكفير الفرق الإسلامية بمجرد الخطأ في أصول الدين، وهو ما يفسر لنا تسمية كتابه الذي ذكر فيه الفرق الإسلامية: *مقالات الإسلاميين*؛ كما يزكيه تقديمه لهذا الكتاب بقوله: «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضًا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقًا متباينين، وأحزابًا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[3].

وقد علق الرازي على هذا النص فقال: «فهذا مذهبه، وعليه أكثر الأصحاب»[4].

ومن ثم فإن أبا الحسن الأشعري، بل وكثير من أصحابه، يرون الخطأ في أصول الدين -وبعبارة أدق فروع «أصول الدين»- غير موجب للتكفير؛ إذ إن أصول الدين الكبرى التي بها يحصل الإيمان قد أجمعت عليها كل تلك الفرق، وإنما خلافهم فيما دون ذلك.

- **ثانيًا: موقف الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري:**

يذهب أكثر الأشاعرة إلى عدم تكفير المخطئ في أصول الدين -من أهل القبلة-. وذلك لا يعني عدم تأثيمه؛ إذ إن القول بعدم الاجتهاد في أصول الدين يلزم منه الحكم بإثم المخطئ، بل إن الزركشي يذكر أن ذلك مما لا شك فيه، فيقول:

«وأما المخطئُ في الأصول والمجسّمةُ: فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله. واختلف في تكفيره»[5].

---

(١) تبيين كذب المفتري، ص ١٤٩.

(٢) نفسه، ص ٣٧٧.

(٣) كتاب مقالات الإسلاميين، ص ١- ٢.

(٤) نهاية العقول، ٤/ ٢٧٩.

(٥) البحر المحيط، ٨/ ٢٨٠.

ويقول الغزالي:

«وحد الكلاميات المحضة: ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع.

فهذه المسائل، الحقُّ فيها واحد، ومن أخطأه فهو آثم:

فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله -تعالى- ورسوله ﷺ فهو كافر.

وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله -عز وجل- ومعرفة رسوله، كما في مسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات، وأمثالها، فهو آثم من حيث عدل عن الحق، وضال مخطئ من حيث أخطأ الحق المتعين، ومبتدع من حيث قال قولًا مخالفًا للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر»[1].

إن الغزالي في هذا النص يضع معياراً لبيان ما يقع به التكفير مما لا يقع، فيبين أن الخطأ الذي يمنع من معرفة الله تعالى، أو من معرفة الرسالة كفر، وهو ما يحصر التكفير في المسائل الخلافية الكبرى التي وقعت بين الملل والأديان.

وخلافًا لذلك فإن المسائل الخلافية بين أهل القبلة، وإن كان الحق فيها -عنده- واحدًا، فإنه لا يلزم من الخلاف فيها تكفير المخطئ، وإنما تأثيمه وتضليله وتبديعه.

وهو ما يزكيه الرازي فيقول: «والذي نختاره: ألّا نكفر أحدًا من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى عالم بالعلم أو لذاته، وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ وأنه هل هو متحيز أم لا؟، وهل هو في مكان وجهة، وهل هو مرئي أم لا؟

لا يخلو: إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها، أو لا تتوقف.

والأول باطل؛ إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان من الواجب على النبي عليه السلام أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلمّا لم يطالبهم بهذه الأشياء، بل ما جرى حديث شيءٍ من هذه المسائل في زمانه عليه السلام ولا في زمان الصحابة والتابعين؛ علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان

---

(1) المستصفى، ٤/ ٣١.

كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحًا في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة»[1].

وبه يظهر أن هذه المسائل وإن دخلت تحت مسمى أصول الدين، فإنها في الحقيقة فروع لأصول الدين الكبرى، وتسميتها بأصول الدين من باب تسمية الشيء بأشرف أجزائه، وبهذا التفريق يبطل التكفير بالخطأ فيها، لكن لا يمتنع الذم والعقاب، كما يقول الآمدي في معرض رده على رأي العنبري: «وأما قول العنبري بأن كل مجتهد في العقليات مصيب: إما أن يريد به الإصابة في الاجتهاد؛ أي أنه أتى بما أمر به من الاجتهاد، والذي هو منتهى مقدوره، وإما أن يريد به الإصابة في نفس المجتهد فيه، وأن ما اعتقده على وفق اعتقاده، وإما أن يريد به أنه معذور غير آثم كما هو مذهب الجاحظ، أو معنى آخر. فإن كان الأول: فهو حق، غير أنه لا يمتنع مع ذلك الذم والعقاب؛ لعدم إصابة الحق في المعتقد...»[2].

ويقول أيضًا: «فإن قيل: المراد من قوله كل مجتهد في العقليات مصيب؛ أي في المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها: كالرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن، وغير ذلك؛ لأن الأدلة فيها متعارضة، والآيات والأخبار منها متشابهة، وكلٌّ ذهب إلى ما وافق نظره، ورآه أليق بعظمة الله وجلاله. قلنا: وإن أراد به المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها، فالتقسيم في قوله كل مجتهد مصيب كما تقدم. فإن أراد به أنه أتى بما في وسعه، وما أمر به فهو صحيح؛ غير أن ذلك أيضًا غير مانع من الذم، والوعيد بالعقاب...»[3].

هذا بالنسبة للمسائل التي يدخلها التضليل، وهناك صنفٌ آخر من المسائل الكلامية لا تضليل فيها أيضًا، وقد ذكر عبد القاهر البغدادي من ذلك المسائل الخلافية بين بعض أئمة الصفاتية معتبرًا أنها من فروع الكلام، ونصّه: «فأما الصفاتية من أهل السنة والجماعة فإن المتكلمين منهم كالحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد وعبد العزيز المكي، والحسين بن الفضل البجلي، وأبي العباس القلانسي وأبي العلاء محارب وأبي الحسن الأشعري

---

(١) نهاية العقول، ٤/ ٢٨٠- ٢٨١.

(٢) أبكار الأفكار، ٥/ ١٠٨.

(٣) نفسه، ٥/ ١٠٩.

وأتباعهم، قد نزههم الله تعالى عن تكفير بعضهم بعضًا في أصول الدين، وإنما وقع الخلاف بينهم في فروع من مسائل الكلام، على وجوه ليس فيها تكفير ولا تضليل»[1].

وفي السياق نفسه يعمم الزركشي عدم التأثيم في الدقيق من علم الكلام فيقول: «هذا كله إذا كانت المسألة دينية، أما ما ليس كذلك، كما في وجوب تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء، وانحصار اللفظ في المفرد المؤلف، فلا المخطئ فيه آثم، ولا المصيب مأجور، إذ يجري مثل هذا مجرى الخطأ في أن مكة شرفها الله أكبر من المدينة أو أصغر»[2].

وبذلك يظهر أن أكثر الأشاعرة، كما لم يقولوا بأجر المجتهد المخطئ في أصول الدين، فإنهم لم يقولوا بتكفيره، بل فرقوا بين:

✓ ما يوجب الكفر، وهو الخطأ المتعلق بأصول الدين الكبرى المجمع عليها بين فرق الأمة، وهي التوحيد، والنبوة، والمعاد.

✓ ما يوجب التضليل والتفسيق والتبديع، وهو الخطأ في فروع تلك الأصول، وهو جملة المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية.

✓ ما لا يوجب أجرًا ولا وزرًا، وهو تلك المسائل الكلامية الدقيقة التي لا تعلق لها بأصول الدين، وإن درست في علم الكلام.

ومع ذلك يوجد أيضًا من الأشاعرة من اضطرب قوله في هذه المسألة كالباقلاني، ومنهم من مال إلى التكفير، ومنهم من مذهبه تكفير من يكفره كأبي إسحاق الإسفراييني[3].

أما الباقلاني فقد اضطرب قوله في هذه المسألة، ووقف عن القول بالتكفير وضده، وقال في هذه المسألة: «إنها من المعوصات؛ إذ القوم لم يصرحوا بالكفر؛ وإنما قالوا قولًا يؤدي إليه»[4].

قال القاضي عياض: «واضطرب قوله في المسألة على نحو قول إمامه مالك بن أنس

---

(١) عيار النظر في علم الجدل، ق٩٣/ أ.

(٢) البحر المحيط، ٨/ ٢٧٦.

(٣) نهاية العقول، ٤/ ٢٨٠.

(٤) الشفاء، ٢/ ١٠٥٧.

حتى قال في بعض كلامه: إنهم على رأي من كفرهم بالتأويل لا تحل مناكحتهم، ولا أكل ذبائحهم، ولا الصلاة على ميتهم، ويُختلف في موارثتهم على الخلاف في ميراث المرتد، وقال أيضًا: نورث ميتهم ورثتهم من المسلمين، ولا نورثهم هم من المسلمين؛ وأكثر ميله إلى ترك التكفير بالمآل»[1].

وما ذكره القاضي عياض من وصف قول الباقلاني بالاضطراب صحيح؛ وهو ما نبينه فيما يأتي.

يحكي الزركشي عن الباقلاني أنه ذهب في «*إكفار المتأولين*» إلى ترك التكفير، فقال: «وأما المخطئ في الأصول والمجسمة: فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله. واختلف في تكفيره. وللأشعري قولان. قال إمام الحرمين وابن القشيري وغيرهما: وأظهر مذهبيه ترك التكفير، وهو اختيار القاضي في كتاب إكفار المتأولين»[2].

لكن هذا الذي ذكره الزركشي لا يخلو من نظر؛ إذ بالرجوع إلى أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي، نجده ينقل نصًا من كتاب للباقلاني بعنوان كتاب «*الاجتهاد*»، في تكفير الباقلاني لأبي الهذيل العلاف ببعض المسائل الكلامية، ثم يصف الكتاب فيقول: «وكتاب الاجتهاد هذا من جملة كتب القاضي، وقد وقفت عليه وطالعته والحمد لله. وهو كتاب جليل تكلم فيه على الاجهاد في الفروع والعقائد وأطال في عقائد المعتزلة وكفرهم بالنقل والعقل، وأطال في ذلك بعدة كراريس»[3].

بذلك نجد التعارض في تحديد موقف الباقلاني واضحًا ولو بالرجوع إلى الكتاب نفسه، إذ يصعب تحديد موقفه في المسألة، وهو في الحقيقة ما وقع لي أيضًا؛ إذ إنني بالرجوع إلى مخطوط «إكفار المتأولين» وجدت النص الذي ذكره اللمطي عن كتاب «*الاجتهاد*» موجودًا بلفظه[4]، مما يعني أن الكتاب واحد، وهذا المخطوط للأسف ناقص الأول، مبتور

---

(1) نفسه، 2/ 1057-1058.

(2) البحر المحيط، 8/ 280.

(3) تقييد في تكفير أبي الهذيل العلاف، مخطوط، الخزانة الحسنية، 12350، (209/ أ-ب).

(4) إكفار المتأولين، مخطوط، المكتبة الوطنية، 3078ك، (34/ب).

الآخر، كثير الخروم والبياض، مما يحول دون استخلاص نظرة دقيقة عن موقف الباقلاني فيه، لكن بالرجوع إليه -على حاله هذه- نجد الباقلاني يقول بوجوب تكفير كثير من رؤوس الاعتزال بخلافهم في بعض المسائل العقيدية التي هي في حقيقتها فروع كلامية.

غير أننا إذا دققنا النظر في الكتاب يمكننا فهم عبارات التكفير تلك على غير حقيقتها؛ وذلك أن موقف الباقلاني إنما هو رد فعل على المعتزلة الذين قالوا بتكفير المتأولين، فألزمهم الباقلاني بأحد أمرين، إما بالرجوع عن تكفير المتأولين من أهل القبلة، وإما بتكفير بعضهم بعضًا قياسًا على تكفيرهم لمخالفيهم، ومما يوضحه قوله في بداية هذا الكتاب:

«... ونحن نبدأ بذكر ما يوجب إكفار الجبائي وابن الإخشيد وسائر أصحابهما على قول أبي هاشم. ثم نرجع إلى ذكر ما يجب به إكفار أبي هاشم وسائر أصحابه على قول الجبائي في إكفار بعض المتأولين وعند من رأى رأيه. فيقال لأبي هاشم: فيجب على قولك هذا إكفار أبيك الجبائي وأصحابه في إحالتهم خلوّ القادر منا من الفعل والترك...»[1].

وبعد ذكر المسائل التي ألزم فيها المعتزلة بتكفير أبي علي الجبائي انتقل فعقد بابًا خاصًا بإلزام المعتزلة بتكفير أبي هاشم وأصحابه، فقال: «باب ذكر ما يجب به إكفار أبي هاشم وأصحابه على قول الجبائي في إكفار بعض المتأولين ومن تابعه على هذه المقالة من أسلاف أبي هاشم، فيقال لهم جميعًا: فيجب إكفار أبي هاشم لا محالة بمذاهب فارقكم وسائرَ الأمة فيها، يجب الكفر على قائلها...»[2]. ثم ذكر المسائل التي يجب بها إكفار كثير من المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام...

فتكفير الباقلاني للمعتزلة -بناءً على ذاك- إنما هو إلزام بالكفر، وليس تكفيرًا حقيقيًّا، فهو يقول لهم ما دمتم لا تكفرون البعض من أصحابكم بالخطأ في التأويل، فكذلك فافعلوا مع مخالفيكم. وإذا تمسكتم بتكفير مخالفيكم بدعوى أن خطأهم وإن كان تأوّلًا يوجب الكفر وإن كان المتأول لا يلتزم الكفر، ولا يرى خطأه كفرًا، يلزمكم أيضًا الكفر لأنكم أيضًا تخطئون في تأويلكم. ذلك ما نفهمه من نصوصه السابقة، ومن نص آخر يأتي بعده، يقول

(١) إكفار المتأولين، (٤/ ب).
(٢) إكفار المتأولين، (٦/ ب).

فيه بعد إلزام بعض المعتزلة بالكفر: «... وهو تصديق ما وصفت لك في صدر هذا الكتاب من أن القول بإكفار المتأولين إذا قالوا قولاً يوجب الكفر، يؤدي إلى إكفار الناس في صغير الخطأ وكبيره؛ لأنه ليس من خطأ في شيء وإن صغر إلا وهو يؤدي إلى خطأ أكبر منه، والثاني يؤدي إلى ثالث... وهذا صعب جدًا مع الامتناع من إكفار بعض المتأولين؛ لأنه

قول لا يستند شيء لمعتقده دون إكفار جميعهم في صغير الخطأ وكبيره أو ترك إكفار بعض المتأولين»[1].

لكن ما يعود بنا إلى الحيرة في موقف الباقلاني من خلال هذا الكتاب نفسه، هو مناقشته لمسائل أخرى -بعد عرضه للمسائل التي يلزم به تكفير كثير من أعلام المعتزلة- تتعلق بالآثار المترتبة على تكفيرهم، كحكم الواقف في تكفير تكفيرهم، فعقد بابًا يقول فيه: «باب القول في حكم الواقف في إكفار المعتزلة الذين قدمنا وغيرهم ممن دان بما لا بد من أن يكون الكفر مقارنًا لما دان به على قول مكفر المعتزلة من أصحابنا. فإن قال قائل: فإذا كنتم تكفرون المعتزلة بالمذاهب التي قدمتم ذكرها مما ورد التوقيف على إبطالها وإكفار قائلها...»[2].

وأيضًا تحدث عن حكم المعاملات الفقهية معهم، من بيع ومناكحة وموارثة، وحكم الدار وغيرها... وخلال ذلك كان يورد أسئلة على ألسنة المستفهم في المسألة، وهي أسئلة تتضمن تقرير تكفير الباقلاني لمن ذكرهم في كتابه من المعتزلة وغيرهم، والباقلاني لا ينكر هذا التقرير، بل يجيب بناءً عليه.

لكن الذي نلحظه في أجوبته هو إجابته بلفظ الأصحاب، كما في النص السابق «على قول مكفر المعتزلة من أصحابنا»، وهو ما قد يفهم منه أنه إنما كان يشرح موقف من اختار التكفير من الأشاعرة دون أن يكون ذلك موقفه هو. وبهذا التأويل يمكن الخروج من هذا الإشكال، لكنه يبقى تأويلًا محتملًا، ويبقى وصف القاضي عياض لقول القاضي الباقلاني

(١) نفسه، (٥/ ب- ٦/أ).

(٢) نفسه، (٤٥/ أ).

في المسألة بالاضطراب قائمًا.

وهو ما يظهر منه أن موقف القاضي الباقلاني يحتاج في الحقيقة إلى مزيد بحث وتدقيق.

وخلافًا للباقلاني الذي لا يظهر موقفه بجلاء في المسألة، فإن من الأشاعرة -مثلما أشار إليه الباقلاني نفسه- من يكفر المتأولين، وممن نجده يصرح بكفر بعض الفرق أو أئمتها أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الذي يقول: «اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه»[1]. ثم ذكر تكفير بعض أعلامهم كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، والنظام، والجاحظ، وثمامة، والجُبَّائيَيْن...

والمسائل التي كفرهم بها في حقيقتها من الفروع العقيدية، كالمنزلة بين المنزلتين، والطفرة، والأحوال، والتولد... وتكفيره إياهم بها إنما هو بطريق الإلزام، ومعلوم أنه «لا يكفر من دان بغلط يلزمه عليه غلط آخر يلزمه عليه الكفر؛ لأن هذا يؤدي إلى تكفير جميع المؤمنين بأقل دقيقة من دقائق الجهل، وذلك فاسد فاعله»[2]، وسيأتي الكلام فيه.

- **ثالثًا: انتقاد الغزالي والرازي من كفر المجتهد المخطئ في أصول الدين:**

○ أ- انتقاد الغزالي من كفر المجتهد المخطئ في أصول الدين[3]:

يرى الغزالي أن حد الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به[4]، كما يرى أن

(1) كتاب أصول الدين، ص ٣٣٥.

(2) عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تح. جمال علال البختي، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م. ص ٢٩٥.

(3) يعتبر الغزالي أنموذجًا وسطيًا في باب التكفير، وذلك بوضعه لعدة ضوابط يمتنع بها تكفير المسلمين، وقد فصلناها في مقالة بعنوان «ضوابط التكفير عند الإمام الغزالي»، ياسين السالمي، مجلة الإبانة، الرابطة المحمدية، المغرب، العدد المزدوج الثاني والثالث. ذو القعدة ١٤٣٥هـ-شتنبر ٢٠١٤م. ص ٢٠٥- ٢٢٣.

(4) فيصل التفرقة، ص ٧.

الفرق الإسلامية -كالمعتزلة والمشبهة- من أهل التأويل لا من أهل التكذيب، وهو ما يعني عدم تكفيرهم، وفي ذلك يقول: «ولكنهم [= الفرق الإسلامية] مخطئون في التأويل؛ فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد. والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلًا؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) خطير، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم، وقد قال النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»... ودليل المنع من تكفيرهم: أنه ثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلًا، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجبٌ للتكفير، فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول: (لا إله إلا الله) قطعًا، فلا يرفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كافٍ في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان، فإن البرهان إما أصل، أو قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصريح، ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلًا، فبقي تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة»[1].

هذا فيما يخص من يكفر المتأولين عمومًا، أما من يكفر من يكفره خاصة، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني، فيقول فيه: «من الناس من قال: إنما أكفر من يكفرني من الفرق، ومن لا يكفرني فلا. وهذا لا مأخذ له؛... وأما قول رسول الله ﷺ: «إذا قذف أحد المسلمين صاحبه بالكفر فقد باء به أحدهما»[2] معناه: أن يكفره مع معرفته بحاله، فمن عرف من غيره أنه مصدق لرسول الله ﷺ ثم يكفره فيكون المكفر كافرًا، فأما إن كفره لظنه أنه كذب الرسول فهذا غلط منه في حال شخص واحد؛ إذ قد يظن به أنه كافر مكذب وليس كذلك، وهذا لا يكون كفرًا»[3].

وبذلك يؤول الغزالي هذا الحديث، ليحصره في تكفير المسلم الذي يعتقد إسلامه،

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ٣٠٥- ٣٠٦.

(٢) رواه البخاري بلفظ: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء به أحدهما». صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم: (٦١٠٣)، ٨/ ٢٦.

(٣) فيصل التفرقة، ٤٣- ٤٤.

مؤكداً على المنع من تكفير المتأولين، وهو ما ذهب الرازي إليه أيضًا، ونصره. بل وهو مذهب البخاري، بناءً على فقه تراجمه؛ فإنه ذكر هذا الحديث مترجمًا له بقوله: «باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال»، وهو قيد يخرج المتأولين. ثم عقد بابًا آخر فقال: باب من لم يرَ إكفار من قال ذلك متأولًا أو جاهلًا، وقال عمر لحاطبٍ إنه منافق، فقال النبي ﷺ: «وما يدريك لعل الله قد اطلع إلى أهل بدر فقال قد غفرت لكم»[1].

○ ب- انتقاد الرازي من كفر المجتهد المخطئ في أصول الدين:

إن الرازي لم يقبل تكفير الفرق الإسلامية جملةً وتفصيلًا، أما جملة فقد سبق، وأما تفصيلاً فإن الرازي ناقش المسائل التي وقع بها تكفير المعتزلة من قبل بعض الأشاعرة، وهي ست مسائل: إنكار الصفات، وإنكارهم كونَ الله تعالى موجدًا لأفعال العباد، وقولهم بخلق القرآن، وإنكارهم كونه تعالى مريدًا للكائنات، وإنكارهم الرؤية، وقولهم: المعدوم شيء.

إن الرازي يعتبر الخلاف في هذه المسائل خلافًا في أمور ظنية غير قطعية، من جهة، وأن التكفير الذي وقع بها في الحقيقة إنما هو تكفير بإلزامات لا تصح، من جهة ثانية، شأنه في ذلك شأن أبي القاسم البستي في تقويم مذهب المعتزلة كما مر، ولبيان ذلك أضرب مثالًا أبين فيه منهج الرازي في نقد التكفير بتلك المسائل، وليكن هذا المثال هو مسألة الصفات:

مثلما كفر المعتزلة الأشاعرة بسبب موقفهم من الصفات، فكذلك قد كفر بعض الأشاعرة المعتزلة بالخلاف في المسألة نفسها؛ بناءً على ما ذُكر -من قبل- في المستندات التي استندوا إليها في التمييز بين أصول الدين وفروعه؛ إذ إنهم قد أصلوا أن أصول الدين من باب العلميات التي لا يجوز فيها الاعتقادات المتنافية، ومِن ثَمَّ كان الصواب فيها واحدًا وهو العلم، وما عداها خطأ وهو الجهل.

وبناءً على ذلك فقد اعتبر الأشاعرة -شأنهم شأن المذاهب الأخرى- أن مذهبهم هو مذهب أهل الحق، ومن ثم فهو «العلم» و«الاعتقاد» الصحيح، وما عداه جهلٌ، وبه يكون مذهب المعتزلة -في باب الصفات- جهلاً، ومن ثم فهو كفرٌ؛ وهو ما يبينه الرازي فيقول

(١) صحيح البخاري، ٨/ ٢٦.

مقررًا دليل المكفِّر في هذه المسألة: «إن حقيقة الله تعالى لما كانت ذاتًا موصوفة بالعلم والقدرة والحياة وسائر الصفات، فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلًا بالله تعالى؛ والجاهل به تعالى كافر»[1].

لكن الرازي يجيب عن ذلك، مركزاً على مفهوم «الجهل»، معتبراً أن التكفير بالجهل بالله تعالى لا يصح إلا إذا قصد به الجهل بالله تعالى من كل الوجوه، فأما من علم الله تعالى على الجملة وجهل بعض صفاته فلا يصح تكفيره؛ إذ إن «الجهل بهذه التفاصيلِ مما لا يقدح في الإيمان»[2]، والمعتزلة لم يجهلوا الله تعالى من كل الوجوه، بل من بعضها فقط، فلا يصح تكفيرهم.

ثم يبين الرازي أنه لو طُردت هذه الطريقة في التكفير للزم أيضًا تكفير الأشاعرة بعضهم بعضًا[3]؛ إذ إنهم أيضًا مختلفون في الصفات؛ وهنا يذكر الرازي نصًّا طويلًا يعدد فيه اختلافات الأشاعرة في الصفات، أذكر منها اختصاراً: أن أبا الحسن الأشعري أثبت صفة البقاء، وخالفه الباقلاني فنفاها. وبعضهم أثبت «الأحوال»، وبعضهم نفاها. كما اختلفوا في الصفات الخبرية نحو اليد والوجه والعين... ليؤكد الرازي في النهاية «شدة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين الأصحاب، ولا يجوز الالتفات إلى ما يتكلف في إزالة هذه الاختلافات؛ فإن أمثال تلك التَّكَلُّفَات مما لا يعجز عنها أحد من أرباب المذاهب.

فثبت أنا لو حكمنا بأن الجهل بشيء من صفات الله تعالى يكون كفراً يلزمنا تكفير أئمتنا ومشايخنا، وإنه غير جائز»[4].

إن ما يلاحظ في موقف الرازي -الذي هو في الحقيقة نفس موقف الغزالي- هو ذلك العدل والإنصاف الذي غاب عند كثير من المتمذهبين، والذي يتمثل في معاملة المخالف بالمنهج نفسه الذي درج عليه في معاملة الموافق، وذلك هو المنطق السليم الذي يقتضي

---

(١) نهاية العقول، ٤/ ٢٨٢.

(٢) نفسه، ٤/ ٢٩٢.

(٣) نفسه، ٤/ ٢٩١.

(٤) نفسه، ٤/ ٢٧٤.

طرد المنهج وعكسه على الجميع، بعيدًا عن التعصب المفضي إلى غض الطرف عن الموالف، والبحث عن عثرات المخالف.

وإضافةً إلى هذه المبادئ الأخلاقية نلاحظ أن الرازي يستحضر قواعد علمية يدقق بموجبها في تفصيل تلك المسائل الخلافية، وخاصة مراجعة المفاهيم التي استعمالها من غير تدقيق يُعَدّ «أس البلاء» كما يقول ابن حزم[1].

أما بخصوص مذهب أبي إسحاق الإسفراييني في هذه المسألة وتكفيره من يكفره بناءً على الحديث الوارد في صحيح البخاري في كتاب الأدب: «من قال لأخيه: يا كافر؛ فقد باء به أحدهما»[2]، فإن الرازي يجيب عن ذلك معتبرًا أن الحديث خبر آحاد فلا يفيد العلم، ثم بتقدير إفادته العلم فإنه لا بد من تأويله؛ «لأن من ظن في مسلم كونه يهوديًّا أو نصرانيًّا فقال له: «يا كافر»؛ فإنه لا يكفر بإجماع الأمة؛ فعلمنا أن قول الرجل للمسلم: «يا كافر» لا يقتضي الكفر على الإطلاق؛ فإذن يجب حمله على ما إذا قال له: «يا كافر» مع اعترافه بكونه مسلمًا، ولا نزاع في أن ذلك يوجب الكفر، ولكن الخوارج والروافض لا يعتقدون إسلام الصحابة الذين يحكمون بكفرهم، فلا يندرجون تحت الحديث»[3].

وبه يؤوِّل الرازي هذا الحديث -بنفس تأويل الغزالي- ويخصص عمومه بشرط تكفير المسلم مع اعتقاد إسلامه، أما من كفَّر مسلمًا لتأوّله ذلك، من غير اعتراف بإسلامه فلا يصح تكفيره.

وبذلك ينتصر الرازي لعدم التكفير، وإن كان ذلك لا يعني كما مر عدم التبديع والتضليل.

---

(١) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، ٣/ ١٩٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم: (٦١٠٣)، ٨/ ٢٦.

(٣) نهاية العقول، ٤/ ٣٠١.

- **رابعًا: وقوع الخلاف اللفظي في أصول الدين:**

إن تكفير المخالف المخطئ في أصول الدين أو تضليله أو تأثيمه إنما يأتي بعد إثبات أمور؛ أولها ثبوت خلافه للحق، وكونه خلافًا حقيقيًّا، لا خلافًا لفظيًّا، لكن التعصب والهوى قد يعجل بالمرء في إقصاء المخالف قبل تحرير محل الخلاف والوقوف على حقيقته، لذلك لزم التنبيه على وجود الخلاف اللفظي في أصول الدين، ليتنبه إليه.

رأينا من قبل أن أبا القاسم البستي -من المعتزلة- في تورعه عن تكفير مشايخ المعتزلة قد دعا إلى تعميم ذلك على الفرق الأخرى، بناءً على أن خطأهم في الفروع لا في الأصول، وأن خلافهم إنما هو «خلاف في عبارة»، وهذا يذكرنا ابتداءً بقول الأشعري: «اشهد عليَّ أني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[1]، وهو ما يعني وقوع الخلاف اللفظي بين تلك الفرق في كثير من المسائل. لكن أبا القاسم البستي والأشعري لم يذكرا لنا أمثلة مفصلة تبين تلك الاختلافات اللفظية التي لا يتنبه إليها، وتعتبر من الخلافات الحقيقية التي تجر غير المحققين إلى التكفير بظاهرها، لكن بعض الباحثين المعاصرين، -وعلى رأسهم عبد المجيد الصغير-، قد قام -باجتهاده الشخصي معتمدًا بشكل أساسي على اللغة- بتحليل بعض المسائل الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة، ليبين في نهاية الأمر أن الخلاف فيها خلاف لفظي، ناتج عن عدم توحيد المفاهيم اللغوية، وعدم الاتفاق على المجال المصطلحي[2]، مع أن تلك المسائل كانت سببًا للإقصاء المتبادل بين الطرفين!

ومع البحث فقد وجدت ما يعزز رأي عبد المجيد الصغير من كلام الشهرستاني الذي أشار إلى هذه المسألة مع ذكر بعض الأمثلة لتلك الاختلافات اللفظية، وذلك في معرض كلامه عن الاجتهاد في أصول الدين، ولأهمية كلامه فإننا نذكر نصه بطوله؛ يقول الشهرستاني:

---

(١) تبين كذب المفتري، ص ١٤٩.

(٢) فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، عبد المجيد الصغير، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.١، ٢٠١١.

«ثم اختلف أهل الأصول في تصويب المجتهدين في الأصول والفروع؛ فعامة أهل الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية، والأحكام العقلية واليقينية القطعية، يجب أن يكون متعين الإصابة، فالمصيب واحد بعينه، ولا يجوز أن يختلف المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والإثبات، على شرط التقابل المذكور... فإن المختلف فيه لا يحتمل توارد الصدق والكذب، والصواب والخطأ عليه في حالة واحدة؛ وهو مثل قول أحد المخبرين: زيد في هذه الدار في هذه الساعة، وقول الثاني: ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة؛ فإنا نعلم قطعًا أن أحد المخبرين صادق، والثاني كاذب؛ لأن المخبر عنه لا يحتمل اجتماع الحالتين فيه معًا، فيكونَ زيد في الدار ولا يكون في الدار.

لعمري قد يختلف المختلفان في مسألة ويكون محل الاختلاف مشتركًا، وشرط تقابل القضيتين فاقدًا؛ فحينئذ يمكن أن يصوب المتنازعان، ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك، أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين.

مثال ذلك: المختلفان في مسألة الكلام، ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والإثبات:

- فإن الذي قال هو مخلوق أراد به أن الكلام هو الحروف والأصوات في اللسان، والرقوم والكلمات في الكتابة، قال: وهذا مخلوق.
- والذي قال: ليس بمخلوق، لم يرد به الحروف والرقوم، وإنما أراد معنى آخر.

فلم يتوارد بالتنازع في الخلق على محل واحد.

وكذلك في مسألة الرؤية:

- فإن النافي قال: الرؤية اتصال شعاع بالمرئي، وهو لا يجوز في حق الباري تعالى.
- والمثبت قال: الرؤية إدراك أو علم مخصوص، ويجوز تعلقه بالباري تعالى.

فلم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد، إلا إذا رجع الكلام إلى إثبات حقيقة الرؤية فيتفقان أولًا على أنها ما هي، ثم يتكلمان نفيًا وإثباتًا، وكذلك في مسألة الكلام يرجعان

إلى إثبات ماهية الكلام، ثم يتكلمان نفيًا وإثباتًا، وإلا فيمكن أن تصدق القضيتان»[1].

وهو ما يعني ضرورة مراجعة كثير من المسائل العقيدية الاجتهادية للوقوف على حقيقة الاختلاف فيها، قبل الحكم على المخالف بالتكفير أو التفسيق.

وفي نهاية هذا المبحث يظهر أن الآثار المترتبة على المنع من الاجتهاد في أصول الدين قد تنوعت بين التكفير والتفسيق والتأثيم، بدرجات متفاوتة بين المذاهب؛ فإذا كان أكثر المعتزلة على القول بالتكفير، فإن أكثر الأشاعرة على القول بمجرد التبديع والتضليل، وفي كلا المذهبين لم يؤثَر القول بأجر المجتهد في أصول الدين، أو عذره على الأقل، خلافًا لمن قال بالاجتهاد في أصول الدين، كما سنراه في المبحث الآتي.

---

(١) الملل والنحل، ١/ ٢١١- ٢١٢.

المبحث الثاني:

موقف القائلين بالاجتهاد العقيدي من المخطئ في أصول الدين:

بعدما رأينا أن أصول الدين مراتب، منها الأصول الكبرى، ومنها فروع تلك الأصول، وبعدما رأينا أن العلماء اختلفوا في حكم الاجتهاد في فروع تلك الأصول، وهو ما انبنى عليه -عند المانعين- القول بتكفير المخطئ فيها أو تضليله، أنتقل لبيان موقف القائلين بالاجتهاد العقيدي في فروع «أصول الدين»، للنظر هل رتبوا على مذهبهم القولَ بأجر المجتهد كما في الفقهيات، أم لهم في ذلك نظر آخر؟ كما أذكر موقفهم من بعض التكفيرات التي أدى إليها المنع من القول بالاجتهاد العقيدي.

ثم أختم هذا الباب ببيان موقف بعض العلماء الذين ينسب إليهم القول بالاجتهاد في أصول «أصول الدين» أيضًا، إما بتصويب المجتهدين فيها، أو القول بعذرهم، ومن هؤلاء العنبري، والغزالي، وأصحاب المعارف، ممثلين في الجاحظ وثُمامة. وقد رأينا من قبل أن هذه النسبة لا تصح في حق العنبري، وتم تفصيل رأيه بما يغني عن إعادته، لذلك أقتصر على بيان موقف الجاحظ والغزالي.

المطلب الأول: حكم المخطئ في فروع «أصول الدين»:

- **أولاً: موقف ابن حزم من المجتهد المخطئ في فروع «أصول الدين»:**

رأينا -من قبل- أن موقف ابن حزم -وهو الذي ينسبه إلى الصحابة والأئمة بعدهم- هو عدم التفريق في الاجتهاد بين مسائل الاعتقاد وبين مسائل الفتيا، بل إنه يبين أن حكم المجتهد فيهما واحد، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

وبذلك فإن ابن حزم خالف مذهب المعتزلة والأشاعرة في تكفير أو تفسيق المجتهد المخطئ، وقد رد ذلك بدليل مجمل وأدلة مفصلة، أما الدليل المجمل فيقول فيه:

«فمما يرد به على من كفر مسلمًا بخلاف في بعض مسائل الاعتقادات، أن يقال له: هل ترك رسول الله ﷺ شيئًا من الإسلام، مما يكفر معتقد خلافه إلا وقد بينه للناس ودعا الأمة إليه؛ فهل بلغكم أنه أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية، أو أهل حصن، أو نصراني، أو غيره؛ إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد في خلق القرآن، أو إبطال خلقه، أو تحقيق الكلام في الإرادة، والرؤية، والاستطاعة، والجبر، وغير ذلك من حواشي الكلام، وما لم يحدث في الصدر الأول؟

فمن قال: إن المخالف في شيء من هذا كافر، ولا يكون مسلمًا حتى يعتقد الصحيح من ذلك؛ فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع دعاء الناس إلى ما لا يتم إسلامهم إلا به. ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه، لكان قائل هذا القول أولى الناس بالتكفير لعظيم ما يؤول إليه كلامه إن لم يقله...»[1].

وأما التفصيل فقد انتقد الأدلة التي بنوا عليها التفريق بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقيدي، وهو ما أذكر بعضه فيما يأتي:

---

(١) الأصول والفروع، ابن حزم، تح. عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. ص ٢٥٨.

○ **انتقاد ابن حزم لمكفري المجتهد المخطئ في فروع «أصول الدين» استنادًا إلى حديث الافتراق[1]:**

يقول ابن حزم: «واحتج من كفر بالخلاف في الاعتقادات بأشياء نوردها إن شاء الله عز وجل».

قال أبو محمد: ذكروا حديثًا عن رسول الله ﷺ أن: «القدرية مجوس هذه الأمة»[2]، وحديثًا آخر: «تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشا واحدة فهي في الجنة»[3].

ويجيب ابن حزم عن ذلك بكون الحديثين «لا يصحان أصلًا من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخبر الواحد، فكيف من لا يقول به»[4].

ويذكر في موضع آخر أن أصح ما في الباب هو قوله ﷺ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام، ويحرمون الحلال»[5]. ويعقب على هذا الحديث بقوله: «فهذا أصح ما في هذا الباب وأنقاها سندًا، وأما سائر الأحاديث الواردة فيه فمعلولة جدًّا، لم يُدخلها أحد من أهل الانتقاء في المصنفات

---

(١) «حديث الافتراق» قد درس عدة دراسات، من أجمعها وأوسعها دراسة الباحث أحمد سردار، في رسالته «المباحث العقدية في حديث افتراق الأمم»، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط. ١، ١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩م. وقد خصص الباحث في رسالته بابًا لدراسة الحديث في فصلين: الأول في دراسة روايات حديث الافتراق، والثاني في أقوال العلماء في الحكم على حديث افتراق الأمم، فلينظر هناك، ١/ ٦٩- ٤١٩.

(٢) سنن أبي داود، تح. شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قرة بللي، دار الرسالة العلمية، دمشق - سوريا، ط. ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م. كتاب السنة، باب في القدر، رقم: (٤٦٩١). ٧/ ٧٧. قال الأرنؤوط: إسناده ضعيف.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٢٩٢.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٢٩٢.

(٥) رواه أبو عبد الله الحاكم من طريق عوف بن مالك، المستدرك على الصحيحين، تح. عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م. كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر مناقب عوف بن مالك الأشجعي، رقم: (٦٤٠٤)، ٣/ ٦٧٣.

والمسندات، فاعلمه»[1].

فيظهر إذًا أن الحديث لا يصح بتلك الرواية الجامعة بين جزئي الحديث، وأنه وإن صح فإنما يصح الجزء الأول فقط، وهو ما يزكيه أن أكثر من قال بضعف هذا الحديث فإنما ذكر الرواية التي فيها زيادة كونها «في النار إلا واحدة»[2].

وبه فإن الحديث وإن ثبت، فإنما يثبت من جهة إخباره عن الافتراق، وهو الجزء الأول من الحديث، بخلاف الجزء الأخير منه، وهو الذي ورد فيه الحكم بالنار على كل الفرق إلا واحدة؛ فإنها زيادة لا تصح، وهو ما يعني أنه لا يصلح للحكم على الفرق الإسلامية بالنار في الآخرة، وتكفيرها في الدنيا.

وبذلك يبطل ابن حزم الاستدلال بحديث الافتراق على التكفير بالخلاف العقيدي، مبينًا أن أصح ما في الباب إنما هو حديث عن الافتراق، من غير حكم على الفرق بالنار.

○ انتقاد ابن حزم لمكفري المجتهد المخطئ في «فروع أصول الدين» في استدلالهم باختلاف الصحابة:

إضافةً إلى الاستدلال بحديث الافتراق يستدل من يفرق بين نوعي الاجتهاد بأنه «قد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في الفتيا، فلم يكفر بعضهم بعضًا، ولا فسق بعضهم بعضًا»[3].

فيجيب ابن حزم قائلًا: «وهذا ليس بشيء؛ فقد حدث إنكار القدر في أيامهم فما كفرهم أكثر الصحابة -رضي الله عنهم-...»[4].

وهنا نلاحظ أن ابن حزم يرد هذه الحجة بمثلها؛ فإذا كانت حجة المفرقين بين الاعتقاد والفتيا في الاجتهاد هي الاستدلال بوقوع الخلاف الفقهي زمن الصحابة دون تأدية ذلك

---

(١) رسالة في الإمامة، ضمن رسائل ابن حزم، ٣/ ٢١٣.

(٢) المباحث العقدية في حديث افتراق الأمم، ١/ ٤٠٨ وما بعدها.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٣٠١.

(٤) نفسه، ٣/ ٣٠١.

إلى التكفير، فإن الأمر نفسه يقال على الخلاف العقيدي؛ إذ الخلاف في «القدر» منه، وأكثر الصحابة لم يكفروا منكره، فظهر أن الاجتهاد في الاعتقاد والفتيا سبيل واحد، لا تمييز بينهما.

بناءً على ذلك يؤكد ابن حزم أن «الحق هو أن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنص[1] أو إجماع، وأما بالدعوى والافتراء فلا»[2]. ومن ثم فإن الخطأ العقيدي مثله مثل الخطأ الفقهي لا يوجب تكفير صاحبه إلا بشروط يتم ذكرها لاحقًا، وهو ما يؤكده ابن حزم بالاستدلال ببعض الوقائع الواردة في النصوص الشرعية الواضحة في هذا الباب، ومن ذلك قوله:

«وأَبْيَنُ شيء في هذا قول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾إلى قوله ﴿وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا﴾ [المائدة: ١١٢- ١١٣].

فهؤلاء الحواريون الذين أثنى الله عز وجل عليهم قد قالوا -بالجهل- لعيسى عليه السلام: هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء؟ ولم يبطل بذلك إيمانهم، وهذا لا مخلص منه، وإنما كانوا يكفرون لو قالوا ذلك بعد قيام الحجة وتبينهم لها»[3].

بذلك يرى ابن حزم أن الخطأ العقيدي غير موجب للكفر، بل صاحبه معذور، وهو ما يزكيه باستدلال آخر يعتبره برهانًا ضروريًّا لا خلاف فيه يقول فيه:

«وبرهان ضروري لا خلاف فيه، وهو أن الأمة مجمعة كلها بلا خلاف من أحد منهم، وهو أن كل من بدل آية من القرآن عامدًا، وهو يدري أنها في المصاحف بخلاف ذلك، أو أسقط كلمة عمدًا كذلك، أو زاد فيها كلمة عامدًا فإنه كافر بإجماع الأمة كلها.

ثم إن المرء يخطئ في التلاوة فيزيد كلمة، وينقص أخرى، ويبدل كلامه جاهلًا مقدرًا أنه مصيب، ويكابر في ذلك ويناظر قبل أن يتبين له الحق، ولا يكون بذلك عند أحد من الأمة كافرًا ولا فاسقًا ولا آثمًا، فإذا وقف على المصاحف أو أخبره بذلك من القراء من تقوم

---

(١) في المطبوع «نفي»، وهو تصحيف ظاهر.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٢٩٢.

(٣) نفسه، ٣/ ٢٩٦.

الحجة بخبره، فإن تمادى على خطئه فهو عند الأمة كلها كافر بذلك لا محاله، وهذا هو الحكم الجاري في جميع الديانة»[1].

○ **انتقاد ابن حزم لتكفير المجتهد المخطئ في فروع «أصول الدين» استنادًا إلى الإلزام:**

رأينا في المبحث السابق أن كثيرًا من التكفيرات في باب الخلاف العقيدي مردها إلى الإلزام، الذي هو من باب القياس، ورأينا أن ابن حزم حصر مدارك الكفر في النص والإجماع، وهو ما يعني رفضه للتكفير بالإلزام، وهو ما يؤكده بقوله: «وأما من كفّر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ؛ لأنه كذب على الخصم، وتقويلٌ له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقضُ ليس كفرًا»[2].

إن غاية الإلزام أن يكون الخصم متناقضًا بين مقدمته التي قال بها، وبين النتيجة التي يُلزمه بها مخالفُه، وهذا التناقض كما يقول ابن حزم ليس كفرًا، هذا طبعًا إذا كانت النتيجة حقًّا لازمةً لزومًا حتميًّا عن تلك المقدمة، أما إذا لم تكن لازمة، وإنما توهم الملزِم أنها كذلك فإن الأمر فيها أهون وأيسر.

بعد ذلك يبين ابن حزم أن في التكفير بالإلزام تكفيرَ جميع المختلفين بعضهم بعضًا، وذلك أنه ما من مسألة خلافية بين شخصين أو فرقتين إلا وتقع فيها إلزامات متعددة بمقتضى ذلك الخلاف، فيقع التكفير بتلك الإلزامات المتبادلة، وهنا يذكر ابن حزم عدة أمثلة فيقول:

«وأيضًا فإنه ليس للناس قول إلا ومخالف ذلك القول ملزمٌ خصمَه الكفرَ في فساد قوله وطُرقه:

فالمعتزلة تنسب إلينا تجوير الله عز وجل وتشبيهه بخلقه، ونحن ننسب إليهم مثل ذلك سواء بسواء، ويلزمهم أيضًا تعجيز الله عز وجل وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه، وأن له شركاء في الخلق، وأنهم مستغنون عن الله عز وجل.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/٢٩٦- ٢٩٧.
(٢) نفسه، ٣/ ٢٩٤.

ومن أثبت الصفات يسمي من نفاها باقية[1]؛ لأنهم قالوا تعبدون غير الله تعالى، لأن الله تعالى له صفات وأنتم تعبدون من لا صفة له.

ومن نفى الصفات يقول لمن أثبتها: أنتم تجعلون مع الله عز وجل أشياء لم تزل، وتشركون به غيره، وتعبدون غير الله؛ لأن الله تعالى لا أحد معه ولا شيء معه في الأزل، وأنتم تعبدون شيئًا من جملة أشياء لم تزل، وهكذا في كل ما اختلف فيه؛ حتى في الكون والجزء، وحتى في مسائل الأحكام والعبادات... وكل فرقة فهي تنتفي بما تسميها به الأخرى، وتكفر من قال شيئًا من ذلك»[2].

ليخلص في النهاية إلى أن الصحيح في هذا الباب أنه «لا يكفّر أحد إلا بنفس قوله ونص معتقده»[3].

من خلال ما سبق يمكن القول: إن ابن حزم ينتقد من يقول بتكفير المجتهد المخطئ، ويبين أنه لا يكفُر مجتهد اجتهد في مسائل الاعتقاد، فأخطأ، إلا بشرطين:

الأول: أن تُقام عليه الحجة التي بها يعلم بطلان مذهبه.

الثاني: أن يعاند الحق بعد معرفته وقيام الحجة عليه، من باب الاعتراض على الله تعالى وعلى الرسول ﷺ.

وهو ما يلخصه ابن حزم فيقول:

«فصح -بما قلنا- أن:

كلّ من كان على غير الإسلام، وقد بلغه أمر الإسلام، فهو كافر،

ومن تأول من أهل الإسلام فأخطأ:

فإن كان لم تقم عليه الحجة، ولا تبيّن له الحق، فهو معذور مأجور أجرًا واحدًا لطلبه الحقَّ، وقصدِه إليه، مغفورٌ له خطؤه إذ لم يعتمده لقول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ

(١) كذا في المطبوع، ولعلها تكون نافية.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٢٩٤.

(٣) نفسه، ٣/ ٢٩٤.

فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٥]، وإن كان مصيبًا فله أجران؛ أجر لإصابته، وأجر آخر لطلبه إياه.

وإن كان قد قامت الحجة عليه، وتبين له الحق فعَنَد عن الحق، غيرَ مُعارِضٍ له تعالى ولا لرسوله ﷺ، فهو فاسق لجرأته على الله تعالى، بإصراره على الأمر الحرام.

فإن عَنَد عن الحق، معارضًا لله تعالى ولرسوله ﷺ، فهو كافر، مرتد، حلال الدم والمال، لا فرق في هذه الأحكام بين الخطأ في الاعتقاد في أي شيء كان من الشريعة وبين الخطأ في الفتيا في أي شيء كان على ما بينا قبل»[1].

ويقول في موضع آخر: «وكل من ابتدع من أهل الإسلام بدعة فإنه لا يكفر، ولا يفسق، ما لم تقم عليه الحجة بخلافه للإجماع، والقرآن، والسنة، بل هو معذور مأجور.

فإذا قامت عليه الحجة بذلك، وتبينت له، وعنَدَ، فهو في خلافه الإجماع المتيقن كافر. وفي خلافه الحق مما لا إجماع فيه فاسق»[2].

فظهر بذلك أن المجتهد المخطئ -سواء في العقيديات أو العمليات- عند ابن حزم، على ثلاث مراتب:

- الأول: من اجتهد فأخطأ ولم تقم عليه حجة، فهو مأجور.
- والثاني: من أخطأ وقامت عليه الحجة بخلافه الإجماع المتيقن، فعاندها، من باب الهوى، لا من باب الاعتراض على الشرع، فهو مؤمن فاسق.
- والثالث: من أخطأ، وقامت عليه الحجة، بخلافه ما ليس فيه إجماع، فعاندها، من باب الاعتراض على الشرع، فهو كافر.

وبذلك فإن ابن حزم يضيق دائرة التكفير الواقع بين فرق الأمة؛ إذ إنه من العسير جدًّا تحقق ذَيْنِك الشرطين في كثير من الفرق الإسلامية. بل أغلبهم -إن لم نقل كلهم- متأول، ومجتهد مخطئ، يدعي الحق في مذهبه الذي يذهب إليه، ويجادل عليه ويدفع الحجج التي

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٣٠١.

(٢) الدرة فيما يجب اعتقاده، ص ٥٨٣.

ترد عليه، فيمكن القول: إن الحجة لم تقم عليه.

فإن ادعى مدعٍ أن الحجة قد قامت على مخالفه، وأنه معاند، فليس ذلك بكافٍ في القول بتكفيره؛ إذ لا بد من تحقق الشرط الثاني، وهو الاستيقان من قصده إلى الاعتراض على الشرع في ذلك، وهذا محالٌ تحققُه؛ إذ إنه خوض في مقاصد الناس ونياتهم، وليس على تهمتهم بذلك دليل، خاصة مع إقرار المخالف بقصده إلى الحق، ونفيه تلك التهمة.

وقد لخص ابن حزم موقفه في هذا الباب فقال:

«ونحن نختصر ها هنا إن شاء الله تعالى ونوضح كل ما أطلنا فيه: قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝﴾ [الإسراء: ١٥]. وقال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]. وقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]. فهذه الآيات فيها بيان جميع هذا الباب:

- فصح أنه لا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبي ﷺ ،

- فإن بلغه فلم يؤمن به فهو كافر،

- فإن آمن به ثم اعتقد ما شاء الله أن يعتقده في نحلة أو فتيا أو عمل ما شاء الله تعالى أن يعمله دون أن يبلغه في ذلك عن النبي ﷺ حكم بخلاف ما اعتقد أو قال أو عمل، فلا شيء عليه أصلًا حتى يبلغه،

- فإن بلغه وصح عنده:

- فإن خالفه مجتهدًا فيما لم يبين له وجه الحق في ذلك فهو مخطئ معذور مأجور مرة واحدة كما قال عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر»؛ وكل معتقد أو قائل أو عامل فهو حاكم في ذلك الشيء،

- وإن خالفه بعمله معاندًا للحق، معتقدًا بخلاف ما عمل به، فهو مؤمن فاسق،

- وإن خالفه معاندًا بقوله أو قلبه فهو كافر مشرك؛ سواء ذلك في المعتقدات والفتيا، للنصوص التي أوردناها، وهو قول إسحاق بن راهويه وغيره، وبه نقول وبالله تعالى

التوفيق»[1].

وقبل الختم تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم قد ألف في هذا الباب كتابًا، لم يصلنا للأسف، وقد أورده من ترجم له بعنوانين متقاربين:

الأول، وذكره أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت٥٤٢هـ)، فقال: «ومن تواليفه *كتاب الصادع والرادع [في الرد] على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد*»[2].

الثاني، وذكره الذهبي (ت٧٤٨هـ) بعنوان: «*الرد على من كفر المتأولين من المسلمين*» - مجلد[3].

فيظهر من عنوان الكتاب أنه شرح مفصل لموقفه الذي حاولت توضيحه في هذه الورقات.

ثانيًا: موقف ابن تيمية من تكفير المجتهد المخطئ في فروع أصول الدين:

ينبغي أن نستحضر هنا أن ابن تيمية يفرق في أصول الدين بين الأصول والفروع، ويطلق اسم «أصول الإيمان» أو «أصول الدين الكبار» على أصول «أصول الدين»، وهذه المسائل مما لا اجتهاد فيها بالإجماع؛ وإنما الخلاف فيما دونها من الفروع، وابن تيمية إذ يقول بالاجتهاد العقيدي فإنه يقصد هذا النوع، شأنه شأن ابن حزم في ذلك؛ فإنه يوافقه في القول بالاجتهاد العقيدي في الفروع العقيدية، وهو ما نتج عنه أيضًا موافقته في عدم تأثيم المجتهد المخطئ، وهو ما يعبر عنه بقوله: «الخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعملية[4]»[5].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٣٠١- ٣٠٢.

(٢) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تح. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ط. ١، ١٩٨١م. ١/ ١٧٠.

(٣) سير أعلام النبلاء، ١٨/ ١٩٥.

(٤) في المطبوع: العلمية، والصواب ما أثبتناه.

(٥) مجموع الفتاوى، ٢٠ / ٣٣.

ويزكيه بنص آخر، يقول فيه:

«... وإذا كان كذلك فما عجز الإنسان عن عمله واعتقاده حتى يعتقد ويقول ضده خطًا أو نسيانًا، فذلك مغفور له، كما قال النبي ﷺ : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر». وهذا يكون فيما هو من باب القياس والنظر بعقله ورأيه، ويكون فيما هو من باب النقل والخبر الذي يناله بسمعه وفهمه وعقله، ويكون فيما هو من باب الإحساس والبصر الذي يجده ويناله بنفسه»[1].

وبذلك فإن ابن تيمية يعمم دلالة هذا الحديث على جميع الاجتهادات من غير اقتصار على نوع واحد.

بل يذكر أن هذا هو قول عامة الأئمة، ونصه: «وحكوا عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كل مجتهد مصيب. ومراده أنه لا يأثم. وهذا قول عامة الأئمة كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما؛ ولهذا يقبلون شهادة أهل الأهواء ويصلون خلفهم. ومن ردها -كمالك وأحمد- فليس ذلك مستلزمًا لإثمهما، لكن المقصود إنكار المنكر، وهجر من أظهر البدعة...»[2].

وهو إذ يقرر أن الخطأ في الاجتهاد العقيدي مغفور على الإجمال، فإنه يفصل في أنواع المجتهدين، بما يشبه تفصيل ابن حزم سابقًا، فيقول:

«وأما التكفير: فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأ: لم يكفر؛ بل يغفر له خطؤه.

ومن تبين له ما جاء به الرسول فشاقّ الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين: فهو كافر.

ومن اتبع هواه وقصر في طلب الحق وتكلم بلا علم: فهو عاصٍ مذنب. ثم قد يكون فاسقًا وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته»[3].

وبهذا التفصيل فإنه يقرر -أثناء كلامه عن الخطأ الواقع في مسألة خلق القرآن وما

---

(1) الاستقامة، ص ٢٢.
(2) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٢٥.
(3) نفسه، ١٢/ ١٨٠.

يتفرع عنها- أن:

«التكفير يختلف بحسب اختلاف حال الشخص فليس كل مخطئ ولا مبتدع ولا جاهل ولا ضال يكون كافرًا؛ بل ولا فاسقًا، بل ولا عاصيًا، لا سيما في مثل «مسألة القرآن» وقد غلط فيها خلق من أئمة الطوائف المعروفين عند الناس بالعلم والدين. وغالبهم يقصد وجهًا من الحق فيتبعه، ويعزب عنه وجه آخر لا يحققه، فيبقى عارفًا ببعض الحق جاهلًا ببعضه؛ بل منكرًا له»[1].

وانطلاقًا من ذلك، ومما رأيناه في الفصل السابق من مراجعاته لمفهوم أصول الدين ومسألة القطع والظن، فإن ابن تيمية سيعتبر الخلاف العقيدي من باب الاجتهاد أيضًا، كما سيَعُد الخلاف الكلامي خلافًا في مظنونات لا يلزم التكفير بالخطأ فيها، وهو ما يؤكده قوله:

«والمقصود هنا ذكر أصلين هما:

- بيان فساد قولهم: «الفقه من باب الظنون» وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الفقه أحق بأن تسمى أدلة من طرق الكلام.

- والأصل الثاني بيان أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح، بل ظن فاسد، وجهل مركب.

ويترتب على هذين الأصلين منع التكفير باختلافهم في مسائلهم، وأن التكفير في الأمور العملية الفقهية قد يكون أولى منه في مسائلهم»[2].

بذلك يمتنع ابن تيمية عن التكفير بالخطأ في مسائل أصول الدين، وهو ما يعني تركه تكفير الفرق الأخرى شأنه في ذلك شأن ابن حزم، وهو ما يتم تفصيله -لأهميته- فيما يأتي:

○ **موقف ابن تيمية من تكفير الفرق:**

بعدما ترجم الذهبي لأبي الحسن الأشعري وذكر قوله في ترك تكفير أهل القبلة، أردف ذلك بموقف ابن تيمية فقال:

---

(١) مجموع الفتاوى، ١٢/ ١٨٠.

(٢) الاستقامة، ص ٣٥.

«وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفر [أحدًا] من الأمة. ويقول: قال النبي ﷺ: «لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن» فمن لزم الصلوات بوضوء فهو مؤمن»[1].

وهو ما يزكيه ابن تيمية نفسه فيقول:

«هذا مع أني دائمًا ومن جالسني يعلم ذلك مني: أني من أعظم الناس نهيًا عن أن يُنسب مُعين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرًا تارة وفاسقًا أخرى وعاصيًا أخرى، وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية. وما زال السلف يتنازعون في كثير من هذه المسائل، ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية»[2].

إن هذا النص الذي بين أيدينا مهم من وجوه:

الأول: أن التكفير لا يكون إلا بعد قيام الحجة، وهو أمر يتغافل عنه كثير من المكفرين.

الثاني: أن الخطأ في الأمور العقيدية غير موجب للتكفير، وهو ما عبر عنه بقوله: «وهو أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية».

الثالث: هو أن الخلاف في الأمور العقيدية قد وقع أيضًا في القرون الأولى بين السلف، ومع ذلك فإن بعضهم لم يكفر بعضًا.

ومع ذلك فقد يقال إنما كلامه في هذا النص إنما هو في تكفير المعين، لا في تكفير الفرق مطلقًا من غير تعيين، وهو اعتراض مقبول، وجوابه:

إن ابن تيمية قد وُجّه إليه سؤال بخصوص حديث الافتراق، فأجاب بأنه حديث صحيح مشهور، غير أنه لم ينزّل هذا الحديث على واقع الفرق؛ بل إنه انتقد المصنفات التي عينت هذه الفرق، مبينًا أن ذلك لا دليل عليه، وأن كثيرًا من هؤلاء يجعل فرقته هي الناجية،

(١) سير أعلام النبلاء، ١٥/ ٨٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٢٩.

فقال: «وأما تعيين هذه الفرق فقد صنف الناس فيهم مصنفات وذكروهم في كتب المقالات؛ لكن الجزم بأن هذه الفرقة الموصوفة... هي إحدى الثنتين والسبعين لا بد له من دليل... وأيضًا فكثير من الناس يخبر عن هذه الفرق بحكم الظن والهوى، فيجعل طائفته، والمنتسبة إلى متبوعه، الموالية له، هم أهل السنة والجماعة، ويجعل من خالفها أهل البدع، وهذا ضلالٌ مبين»[1].

ثم بين أن «أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ»[2]، وذكر بعض صفاتهم التي بها يستحقون هذا الوصف.

ومع ذلك فإنه لم يحكم على الفرق الأخرى بالكفر، ولا بالخلود في النار، بل إنه ميز بين نوعين من الطوائف:

النوع الأول: طوائف أخطأت وابتدعت بدعًا، غير أنها لم تُوَالِ عليها ولم تُعَادِ، ولم تجعل الخلاف فيها موجبًا للكفر؛ فهذه البدع -عند ابن تيمية- من الخطأ المغفور، وفيه يقول:

«ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه، فيكون محمودًا فيما رده من الباطل وقاله من الحق، لكن يكون قد جاوز العدل في رده بحيث جحد بعض الحق وقال بعض الباطل فيكون قد رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها، ورد بالباطل باطلًا بباطل أخف منه وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنة والجماعة.

ومثل هؤلاء إذا لم يجعلوا ما ابتدعوه قولًا يفارقون به جماعة المسلمين، يوالون عليه ويعادون، كان من نوع الخطأ. والله سبحانه وتعالى يغفر للمؤمنين خطأهم في مثل ذلك»[3].

النوع الثاني: من جعل الخلاف في ذلك موجبًا للكفر، بحيث يكفر كل من خالفه، وإن كان ذلك في المسائل العقيدية الاجتهادية، فهؤلاء يحكم عليهم ابن تيمية بأنهم من أهل

---

(١) مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٤٦.

(٢) نفسه، ٣/ ٣٤٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٤٨- ٣٤٩.

التفرق والاختلافات؛ ونصه: «من والى مُوافِقَه وعادى مخالِفَه، وفرق بين جماعة المسلمين، وكفر وفسق مخالِفَه دون موافِقِه في مسائل الآراء والاجتهادات، واستحل قتال مخالِفِه دون موافِقِه، فهؤلاء من أهل التفرق والاختلافات»[1].

إن ما يلاحظ هو أن ابن تيمية قد جعل خطأ النوع الأول من الخطأ المغفور، بخلاف الثاني. ومع ذلك فإنه لم يصرح بكفر أصحاب النوع الثاني، بل قال إنهم من أهل التفرق والاختلاف، وذكر الخوارج مثالاً على ذلك. ومعروف أن موقف ابن تيمية من الخوارج هو عدم التكفير، وقد بينه في غير موضع من كتبه؛ ومن ذلك قوله:

«والخوارج المارقون الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين، واتفق على قتالهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة، بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم علي حتى سفكوا الدم الحرام، وأغاروا على أموال المسلمين، فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم، لا لأنهم كفار؛ ولهذا لم يسْبِ حريمهم، ولم يغنم أموالهم»[2].

وابن تيمية إذ يترك تكفير الخوارج، فإنه يجعل ترك تكفير الطوائف الأخرى من باب الأولى والأحرى، فيقول:

«وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى، ولا تستحل دمها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محققة، فكيف إذا كانت المكفرة لها مبتدعة أيضًا؟ وقد تكون بدعة هؤلاء أغلظ، والغالب أنهم جميعًا جهال بحقائق ما يختلفون فيه. والأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من بعضهم على بعض، لا تحل إلا بإذن الله ورسوله»[3].

---

(١) نفسه، ٣/ ٣٤٩.

(٢) نفسه، ٣/ ٢٨٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٨٢- ٢٨٣.

ومن ثم فإنه ينكر على كل طائفة تكفير غيرها من طوائف المسلمين، ويقرر أنه إن ثبت أن إحدى هذه الطوائف قد اختصت بالبدعة فإنها مع ذلك لا تكفر، بل يرجى أن الله يغفر لها، ونصه:

«ومن البدع المنكرة تكفير الطائفة غيرها من طوائف المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم.. فإن هذا عظيم لوجهين:

أحدهما: أن تلك الطائفة الأخرى قد لا يكون فيها من البدعة أعظم مما في الطائفة المكفرة لها...

والثاني: أنه لو فرض أن إحدى الطائفتين مختصة بالبدعة، لم يكن لأهل السنة أن يكفروا كل من قال قولًا أخطأ فيه؛ فإن الله سبحانه قال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]وثبت في الصحيح أن الله قال: (قد فعلت)[1]»[2].

فظهر بذلك أن ابن تيمية وإن صحح حديث الافتراق، فإنه لم يجعله سببًا في تكفير الفرق الأخرى، بل انتقد ما في هذا الفهم من الخطأ، وما في هذا المنهج من الخلل، والعروّ عن الدليل.

وهنا يستدرك ابن تيمية ليعتبر أن معيار التكفير هو التكذيب المتعمد، واستحلال المخالفة مع العلم، وهو ما عبر عنه بالنفاق قائلًا:

«وفصل الخطاب في هذا الباب بذكر أصلين:

أحدهما: أن يعلم أن الكافر في نفس الأمر من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقًا؛ فإن الله منذ بعث محمدًا ﷺ، وأنزل عليه القرآن، وهاجر إلى المدينة، صار الناس ثلاثة أصناف: مؤمن به، وكافر به مُظهرٌ الكفرَ، ومنافق مستخف بالكفر...

وإذا كان كذلك فأهل البدع فيهم المنافق الزنديق؛ فهذا كافر، ويكثر مثل هذا في الرافضة والجهمية فإن رؤساءهم كانوا منافقين زنادقة...

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٨٤.

ومن أهل البدع من يكون فيه إيمان باطنًا وظاهرًا، لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطأ من السنة؛ فهذا ليس بكافر ولا منافق. ثم قد يكون منه عدوان وظلم، يكون به فاسقًا أو عاصيًا، وقد يكون مخطئًا متأولًا مغفورًا له خطؤه، وقد يكون -مع ذلك- معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه، فهذا أحد الأصلين»[1].

فظهر بذلك أن ضابط التكفير عند ابن تيمية هو النفاق، الذي يجمع بين العلم بالحق، واستجازة مخالفته، وهو نفس ما ذهب إليه ابن حزم سابقًا.

بعد ذكر هذا الأصل، يشير إلى أصل آخر لا يقل أهمية عن الأول، وهو ما يبنيه بقوله:

«والأصل الثاني: أن المقالة تكون كفرًا: كجحد وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحليل الزنا والخمر والميسر ونكاح ذوات المحارم، ثم القائل بها قد يكون بحيث لم يبلغه الخطاب، وكذا لا يكفر به جاحده، كمن هو حديث عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة لم تبلغه شرائع الإسلام، فهذا لا يحكم بكفره بجحد شيء مما أنزل على الرسول إذا لم يعلم أنه أنزل على الرسول»[2].

إن هذا التمييز الذي يضعه ابن تيمية بين كفر المقالة وكفر القائل مهم جدًّا في ترك التكفير؛ وذلك لأنه كثيرًا ما نجد بعض العلماء يحكي القول الخلافي في مسألة من المسائل، ثم يقول عن بعضها إنه كفر، كأن يقول: وفي هذا المذهب من الكفر ما يضاهي مذهب النصارى أو يفوقه، أو يقول: ولا يخفى ما في هذه المقالة من الكفر، أو ما أشبه ذلك، فيتوهم القارئ أنه بذلك يكفر القائلَ بها والطائفةَ التي نقل ذلك عنها، وهو فهمٌ غير صحيح، بناءً على التمييز المذكور؛ إذ إن من شرط كفر هذا القائل أن يعلم أولًا أن مقالته كفر، وتقوم الحجة عليه بذلك، فيُصِرُّ على قوله، ليطابق في ذلك بين القول والاعتقاد.

وبذلك يعلم أن إطلاق بعض الأئمة لفظ الكفر على أقوال بعض الطوائف وآرائها لا يلزم منه كفر أصحابها.

---

(١) مجموع الفتاوى، ٣/٣٥٢- ٣٥٤.

(٢) نفسه، ٣/ ٣٥٤.

وفي نهاية هذا المطلب يمكن القول: إن ابن تيمية قد وافق ابن حزم في كثير من اختياراته في مسألة الاجتهاد العقيدي، وآثارها.

وقبل الختم لا بد من إشارة مهمة:

قد يُعترض على ابن حزم وابن تيمية -في قولهم بالاجتهاد العقيدي- بالتناقض الذي يظهر بين هذا التأصيل النظري الذي يثبت المغفرة والأجر للمجتهد، وبين التنزيل العملي الذي يتجلى في التبديع والتضليل الذي نجده في سياق انتقادات هؤلاء أنفسهم للفرق الأخرى بل ولأشخاص معينين مُسمَّيْنَ، وجوابه أنه قد سبق بيانُ أن المجتهد عند هؤلاء على درجات؛ معيار تراتبها هو قيام الحجة والاعتراض، وبذلك يكون المجتهد المقصود بالأجر والمغفرة، هو المجتهد الذي طلب الحق فأخطأ ولم تقم عليه حجة. أما من قامت عليه الحجة فعارضها متبعًا هواه فهو مذنب فاسق مبتدع. وأما من قامت عليه الحجة فعارضها من باب الاعتراض على الشرع فهو كافر.

بذلك يمكن القول: إن أئمة تلك الفرق في نظر ابن حزم وابن تيمية من أهل الصنف الثاني، من أهل الأهواء الذين قامت عليهم الحجة، فعارضوها اتباعًا للهوى، فخرجوا بذلك عن الصنف الأول، ولم يدخلوا في الصنف الثالث.

ومما سبق يمكن القول إن المراجعات التي قدمها القائلون بالاجتهاد العقيدي، متمثلة في العنبري وابن حزم وابن تيمية، كان من آثارها المهمة ترك التكفير بالخطأ العقيدي، خلافًا لأكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة، وهو ما تجلى عندهم صريحًا في المنع من تكفير الفرق الأخرى.

بل أكثر من ذلك فقد كان من نتائج تلك المراجعات: إثبات القول بوقوع الاجتهاد العقيدي في فروع «أصول الدين»، وتقرير عذر المجتهد المخطئ الذي قام بحق الاجتهاد، بل وإثبات الأجر له، شأنه شأن المجتهد في الفقهيات.

المطلب الثاني: حكم المجتهد المخطئ في أصول «أصول الدين» من أهل الأديان الأخرى:

بعدما رأينا أن من العلماء من يجيز الاجتهاد في مسائل أصول الدين الخلافية بين فرق الأمة الإسلامية، أختم هذا البحث بالكلام عن الخلاف في الأصول الكبرى بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى؛ إذ إن كثيراً ممن منع الاجتهاد في فروع «أصول الدين» كان يخشى أن يؤدي ذلك إلى القول بالاجتهاد في أصول «أصول الدين»، وقد رأينا ذلك صريحًا في إلزام العنبري بتصويب أهل الملل، وهو إلزام لا يصح.

كما أن بعض العلماء -ومنهم الغزالي- حُكي عنهم عذر المخطئ من أهل الملل الأخرى، وهو ما يحتاج إلى بيان يتم تفصيله فيما يأتي.

- **أولاً: التمييز بين الاجتهاد في أصول «أصول الدين» وبين الاجتهاد في فروع «أصول الدين»:**

من المسائل المتفق عليها بين المانعين من الاجتهاد العقيدي ومثبتيه أن أصول الدين الكبرى -والتي هي التوحيد والنبوة والمعاد- لا اجتهاد فيها؛ وذلك معلوم من الدين بالضرورة، وفي ذلك يقول ابن الملاحمي:

«اعلم أن كل ملة تخالف ملة نبينا عليه السلام فالقول بها كفر، والاعتقاد بها كفر؛ نحو الثَّنَوِيَّة والمجوسية، وملة أهل الدهر، والصابئة، واليهود، والنصرانية، وعباد الأصنام، وكذلك كل نوع من أنواع هذه الملل؛ لأنهم مختلفون فيما بينهم. والعلم بذلك حاصل من ديننا باضطرار، وأجمع عليه الخلف والسلف من هذه الأمة؛ ولهذا جاهدهم نبينا عليه السلام، والمسلمون بعده. وليس يذهب كفرُ هذه الملل على أحد من المسلمين»[1].

ويقول ابن حزم -وهو من القائلين بالاجتهاد في الاعتقاد- بعد أن ذكر موقفه من المجتهد المخطئ في أصول الدين من أهل الإسلام: «وأما من كان من غير أهل الإسلام من

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ابن الملاحمي، ص ٥٨٩.

نصراني، أو يهودي، أو مجوسي، أو سائر الملل، أو الباطنية القائلين بإلهية إنسان من الناس، أو بنبوة أحد من الناس بعد رسول الله ﷺ، فلا يعذرون بتأويل أصلًا، بل هم كفار، مشركون على كل حال»[1].

وقد حاول المانعون من الاجتهاد في الفروع العقيدية إلزام القائلين بالاجتهاد في فروع «أصول الدين» بتصويب المجتهد المخطئ في الأصول الكبرى أيضًا، بناءً على اشتراكهما في العلمية والقطعية. ولما كان العنبري أول من نقل عنه القول بتصويب المجتهدين في الأصول والفروع، فقد رد عليه كل من تكلم في المسألة من المانعين من الاجتهاد؛ إذ إنهم يعتبرون أن التكليف في أصول الدين إنما يطلب فيه القطع، وأنه إذا جاز -على رأي العنبري- تكليف الظن -فيما اختلف فيه أهل الإسلام- فكذلك «يجوز أن يكون الملحدة والثنوية وغيرهم المخالفين لهذه الملة، واليهود والنصارى المخالفين في النبوة كلهم مصيبون، وأنهم كلفوا الظن لما يختارونه، وشبههم هي أمارتهم لذلك»[2].

وقد سبق أن رأينا أن هذا القول ينسب أيضًا إلى العنبري، لكن الصحيح أنه ينسب إليه من باب الإلزام فقط، خاصة أن أشهر الروايتين عنه -كما يقول الجويني- أنه يصوب المجتهدين من أهل القبلة لا غير.

ولا يصح إلزامه به لأمرين اثنين: الأول: أن لازم المذهب ليس بمذهب، وثانيًا: لأنه قد قامت الأدلة السمعية والعقلية على بطلان تلك الملل، بخلاف ما وقع بين المسلمين؛ فإن كثيراً منه يتعذر فيه القطع كما ذهب إليه العنبري.

وقد سبق تفصيل ذلك في مراجعة مفهوم أصول الدين، ومسألة القطع والظن، فلا حاجة لتكراره، وخلاصته أن أصول الدين الكبرى قطعية باتفاق، مجمع عليها بين فرق الأمة، أما مسائل فروع العقيدة فليست كذلك، فلا يصح قياسها عليها.

وبذلك لم يلزم من إقرار الاجتهاد في فروع «أصول الدين» وجوبُ القول بالاجتهاد في أصوله الكبرى، كما لا يلزم من الإجماع على نفي الاجتهاد في أصول الدين الكبرى وجوب الامتناع عن الاجتهاد في فروعه، لما بين الأصول والفروع من الفوارق.

---

(١) الدرة فيما يجب اعتقاده، ص ٥٨٣.

(٢) كتاب المعتمد في أصول الدين، محمود ابن الملاحمي، ص ٦٥.

- **ثانيًا: موقف الجاحظ والغزالي من المخطئ في أصول «أصول الدين» من أهل الأديان الأخرى:**

كثيرًا ما ينسب القول بإصابة المجتهدين في العقيديات، في أصولها وفروعها، إلى العنبري والجاحظ مقرونين، وقد فُصلَ رأي العنبري -من قبل-، ورأينا أنه حصر ذلك في فروع «أصول الدين»، وأن نسبة تصويبه للملل الأخرى إنما هي نسبة إلزامية لا يلتزمها، وفي هذه النقطة نفصل رأي الجاحظ، بل والغزالي الذي جعله القاضي عياض ممن نحا قريبًا من هذا المنحى حين قال:

«وذهب عبيد الله بن الحسن العنبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل، وفارق في ذلك فرق الأمة؛ إذ أجمعوا سواه على أن الحق في أصول الدين في واحد، والمخطئ فيه آثم عاصٍ فاسق. وإنما الخلاف في تكفيره.

وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني مثل قول عبيد الله عن داود الأصبهاني؛ وقال: وحكى قوم عنهما أنهما قالا ذلك في كل من علم الله سبحانه من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا أو من غير هم.

وقال نحو هذا القول الجاحظ وثمُامة في أن كثيراً من العامة والنساء والبُله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم تكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال.

وقد نحا الغزالي قريبًا من هذا المنحى في كتاب التفرقة.

وقائل هذا كلّه كافرٌ بالإجماع على كفر من لم يكفر أحدًا من النصارى واليهود وكل من فارق دين المسلمين أو وقف في تكفيرهم أو شكَّ»[1].

إننا حين نتحدث عن الاجتهاد عمومًا، فإننا نتحدث عن أمرين: الأول: التصويب والتخطئة، والثاني: العذر والتأثيم.

والنص الذي بين أيدينا لا ينسب إلى الجاحظ ولا إلى الغزالي القولَ بتصويب

---

(١) الشفا، ٢/ ١٠٦٣-١٠٦٥.

المخالفين للملة في اجتهاداتهم، وإنما عذرهم في خطئهم، وهو ما يُفَصَّل فيما يأتي.

○ أ- موقف الجاحظ من المخطئ في أصول «أصول الدين» من أهل الأديان الأخرى:

رأينا من قبل أن الجاحظ وثُمامة بن أشرس وأصحاب المعارف عمومًا يذهبون إلى القول بأن المعارف ضرورية طبيعية، وأن المكلف ليس له فعل سوى إرادة النظر، ومن ثم فإن من لم تحصل له هذه المعرفة الضرورية ليس مكلفًا، بل هو معذور في جهله، ولذلك قال القاضي عياض في النص السابق: «وقال نحو هذا القول الجاحظ وثمامة في أن كثيرًا من العامة والنساء والبله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم تكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال»[1].

بل وزعم ابن الراوندي أن ثمامة كان يزعم «أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية ونساء أهل القبلة وعوامهم وأطفال المؤمنين والبنين بأسرهم يصيرون في القيامة ترابًا»[2]، وذكره عبد القاهر البغدادي أيضًا[3]. وهو ما كذّبه أبو الحسين الخياط وأبطله[4].

لكن أبا الحسين الخياط يُقر أن الكافر -عند ثُمامة بن أشرس- هو الذي حصلت له المعرفة -بناءً على أصله في المعارف- وعانَدَ، بخلاف من لم يُضطروا إلى المعرفة، ونصه: «والكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له»[5]. وهو ما يعني أن الكافر غير العارف المعاند «لا حجة عليه، ولا يُسَمّيه يهوديًا ولا نصرانيًا ولا كافرًا»[6]. هذا في حقيقة الأمر، أما في واقع الناس فإنه يحكم على من أظهر

---

(١) نفسه، ٢/ ١٠٦٤.

(٢) كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص ١٥٠.

(٣) أصول الدين، البغدادي، ٣٣٦.

(٤) كتاب الانتصار، ص ١٥١.

(٥) نفسه، ص ١٥٠.

(٦) نفسه، ص ١٥١.

الكفر به، مثلما يحكم لمن أظهر الإسلام به.

ويمثل ذلك أُلزم الجاحظ من قِبل القاضي عبد الجبار الذي يقول: «وأحد ما يَعظُم به خطأ أبي عثمان في هذا الباب، أنه يلزمه أن يقول في سائر من كذب بالرسول وعاند: أنه كان عارفًا بالله ورسوله، مكابرًا، جاحدًا لما يعرفه؛ فلذلك يوجه إليه الذم. وهذه كانت طريقة سائر الكفار، فيجعلهم بمنزلة المنافقين عنده، في هذا الوجه. ويقول: لو كان فيهم من لا يعرف لزالت عنه الحجة، ولما توجه إليه ذم ولا عيب، ولحل محل الصبي في أن الذم لا يلحقه؛ لأن -عنده- إنما يلحق الذم والمدح من عرف الله وعرف أنه يستحق العقاب من جهته على المعاصي، والثواب على الطاعات. ومن لم يعرف ذلك، فالتكليف زائل عنه.

وهذا عظيم من الخطأ؛ لأن المتعالم من أمر الكفار، خلاف هذه الصفة التي حمله على اعتقادها هذا المذهب»[1].

وهنا لا بد من تسجيل ملاحظة مهمة، وهي أن القاضي عبد الجبار، مع إلزامه للجاحظ بما هو «عظيم من الخطأ» لم يكفره، ولم يفسقه، بل دأب في كتبه على ذكره بكنيته تشريفًا، والترحم عليه. وهو خلاف منهج المعتزلة في التعامل مع غيرهم، فهلا عاملوا مخالفيهم مثلما عاملوا أصحابهم.

وبالعودة إلى الجاحظ نفهم أن مصطلح الكافر عنده يتوزع -كما يقول أبو القاسم البلخي-: «بين معاند، وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وإلفه وعصبيته فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالقه وتصديق رسله»[2].

أما الجاهل الذي لم يعرف ولم يعاند فهو عنده معذور، وهو ما يضيق دائرة الكفار عنده لتنحصر في الذين عرفوا وعاندوا، وهو ما لم ترتضه الطوائف الأخرى بما فيهم أصحابه المعتزلة.

وبذلك يظهر أن موقف الجاحظ من المجتهد في أصول الدين الكبرى الذي بالغ في اجتهاده ولم يعرف الحق ضرورة -بناءً على أصله في نظرية المعرفة الذي بُيِّنَ سابقًا-، هو عدم التأثيم، شأنه في ذلك شأن الجاهل المقلد للأديان الأخرى.

---

(١) المغني، النظر والمعارف، ١٢/ ٣٢٢- ٣٢٣.

(٢) باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، للبلخي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤. ص ٧٣.

فهل الغزالي يميل إلى نفس مذهب الجاحظ؟

○ ب- موقف الغزالي من المخطئ في أصول «أصول الدين» من أهل الأديان الأخرى:

رأينا سابقًا أن موقف الغزالي هو تكفير المخطئ في الأصول الكبرى، وتأثيم المخطئ في فروعها، لكن النص الذي جاء عند القاضي عياض يلمح إلى أن الغزالي قد نحا قريبًا من منحى الجاحظ، الذي يعذر المخطئ مطلقًا، فهل هذا صحيح؟

أشير ابتداءً إلى أن الغزالي قد ذكر في المستصفى -في مسألة الحكم الأول من أحكام الاجتهاد؛ الذي هو: «تأثيم المخطئ في الاجتهاد»- موقفَ الجاحظ السابق وقد انتقده، فقال بعد أن عرض رأي الجاحظ: «وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلًا لو ورد الشرع به، وهو جائز، ولو ورد التعبد كذلك لوقع.

ولكن الواقع خلاف هذا؛ فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية»[1]. ثم شرع في ذكر أدلته.

وبذلك يظهر أن الغزالي لا يقول بقول الجاحظ، وأما ما ذكره القاضي عياض، فقد غلّطه فيه الزركشي قائلاً: «وما نسبه للغزالي غلط عليه، فقد صرح بفساد مذهب العنبري، كما سبق عنه، وهو بريء من هذه المقالة»[2].

وبالرجوع إلى نص الغزالي في التفرقة نجده يقول:

«وأنا أقول: إن الرحمة تشمل كثيرًا من الأمم السالفة، وإن كان أكثرهم يعرضون على النار إما عرضة خفيفة، حتى في لحظة أو ساعة، وإما في مدة حتى يطلق عليهم اسم بعث النار، بل أقول: إن نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى، أعني الذين هم في أقاصي الروم والترك ولم تبلغهم الدعوة؛ فإنهم ثلاثة أصناف:

صنف لم يبلغهم اسم محمد ﷺ أصلًا؛ فهم معذورون.

---

(١) المستصفى، ٤/ ٣٥.

(٢) البحر المحيط، ٨/ ٢٧٩.

وصنف بلغهم اسمه ونعته وما ظهر عليه من المعجزات؛ وهم المجاورون لبلاد الإسلام والمخالطون لهم، وهم الكفار الملحدون.

وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد ﷺ ولم يبلغهم نعته وصفته، بل سمعوا أيضًا منذ الصبا أن كذابًا ملبسًا اسمه محمد ادعى النبوة، كما سمع صبياننا أن كذابًا يقال له المقفع بعثه الله تحدى بالنبوة كاذبًا؛ فهؤلاء عندي في أوصافهم في معنى الصنف الأول؛ فإنهم -مع أنهم لم يسمعوا اسمه- سمعوا ضد أوصافه، وهذا لا يحرك داعية النظر في الطلب»[1].

من خلال هذا النص يظهر أن الغزالي يقول بعذر الكفار الذين لم تبلغهم دعوة النبي ﷺ، أو بلغهم عنه أخبار مشوهة مكذوبة لم تحرك دواعي البحث والنظر عندهم، وإلى هذا الحد فقط يمكن القول إن الغزالي موافق للجاحظ، لكن محل الخلاف هو الصنف الثاني الذي يميز فيه الجاحظ بين من حصلت له المعرفة الضرورية، وبين من لم تحصل له؛ فيكفر الأول دون الثاني، أما الغزالي فإنه يكفره جملةً وتفصيلاً؛ وبذلك يظهر أن الغزالي مخالف تمامًا للجاحظ في إطلاق القول بعذر المجتهد المخطئ في أصول الدين الكبرى.

ومما يؤكد ذلك: قوله في الاقتصاد -عند بيان مراتب الناس-: «طائفة مالت عن اعتقاد الحق؛ كالكفرة والمبتدعة: فالجافي الغليظ منهم، الضعيف العقل، الجامد على التقليد، المتَمَرِّن على الباطل من مبدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه إلا السوط والسيف، فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف؛ إذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان.

وعن هذا؛ إذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد»[2].

ووجه الاستدلال أن هذا الصنف المذكور عند الغزالي ملزم بالإسلام، خلافًا للجاحظ الذي يعتبره غير مكلف أصلًا، وبذلك يظهر الفرق بينهما.

---

(١) فيصل التفرقة، ص ٣٨- ٣٩.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥.

خلاصة الفصل الثاني:

تلخيصًا لما جاء في هذا الفصل يمكن القول إن التفريق الذي وقع بين حكم الاجتهاد في العقيديات والاجتهاد في الفقهيات، قد أدى بالمتكلمين والأصوليين إلى الحكم بتأثيم المجتهد المخطئ في فروع «أصول الدين» وتبديعه، بل وتكفيره عند أكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة. لكن المراجعات التي قدمها العنبري، وابن حزم، وابن تيمية لذلك التفريق ومعاييره، قد كان من آثارها تعميم القول بالاجتهاد ليشمل باب الاعتقاد أيضًا، وهو ما أدى مباشرة إلى عذر المجتهد المخطئ الذي قام بحق الاجتهاد، بل والقول بأجره مثله مثل المجتهد المخطئ في الفقهيات.

ثم إن الجاحظ قد ذهب إلى عذر المخطئ من مخالفي أهل الملل الأخرى، معتبرًا أنهم ليسوا مكلفين؛ لأن المعرفة لم تحصل لهم ضرورةً ولا طبعًا، وقد جُعل هذا القول منه تعميماً للقول بأن كل مجتهد مصيب حتى في أصول «أصول الدين»، ونسب هذا الرأي للعنبري والغزالي، لكن البحث أظهر أن هذه النسبة لا تصح.

خلاصة الباب الثاني:

رأينا في هذا الباب تفريق المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد في أصول الدين وفروع الدين، فجوزوا الاجتهاد في الفروع، ومنعوه في الأصول، وهم -مع إقرارهم بتراتبية المسائل المندرجة في أصول الدين، من جهة ما يقع به التكفير وما يقع به التفسيق والتضليل- قد جعلوا تلك المسائل كلها من العلم القطعي الذي لا اجتهاد فيه.

وقد نتج عن هذا التأصيل منعُ الاختلاف العقيدي، واعتبارُ المجتهد المخطئ في مسائل العقيدة الفرعية إما كافراً وإما فاسقًا، مع تفاوت ملحوظ بينَ المعتزلة والأشاعرة في التشدد في إقصاء المخالف؛ إذ كان المعتزلة أكثر تشددًا وغلواً في تكفير المخالفين، والدعوة إلى ترتيب الأحكام الفقهية المترتبة على تكفيرهم مع تأوّلهم واجتهادهم. وخلافًا لذلك كان الأشاعرة أقل تشددًا، خاصة مع الغزالي والرازي، الذين ناقشا مسألة التكفير في هذا الباب بموضوعية وتجرد.

وبمقابل هؤلاء فقد رأينا مواقف بعض الأئمة الذين أقروا بالاجتهاد العقيدي؛ كالعنبري وابن حزم وابن تيمية، وقد جاء إقرارهم هذا مستندًا إلى مراجعة المفاهيم التي تناولها أصحاب الرأي الأول، وبنوا عليها مذهبهم، خاصة مفهوم الأصول والفروع، ومفهوم القطع والظن، ليخلص أهل هذا الرأي إلى أن مسمى أصول الدين، الذي يرادف علم الكلام، والعقيدة، تدخل تحته الأصول القطعية، والفروع الظنية، كما أن مسمى فروع الدين، الذي يرادف الفقه، تدخل تحته الأصول القطعية، والفروع الظنية، ومِن ثَم اعتبروا الاجتهاد في فروع العقائد مثله مثل الاجتهاد في فروع الفقه، واعتبروا المجتهد المخطئ معذورًا مأجورًا؛ وهو ما كان من آثاره قبول الاختلاف العقيدي المبني على الاجتهاد، وترك تكفير المختلفين أو تفسيقهم وتضليلهم.

خاتمة

في ختام هذا البحث يمكن القول:

إن موضوع «التقليد والاجتهاد في أصول الدين» من المواضيع الخلافية بين المذاهب الإسلامية، التي تحكمت فيها أمور عدة؛ منها -بوجه خاص- الخلاف المفهومي، الذي تعلق بمفاهيم: «أصول الدين»، و«النظر»، و«التقليد»، و«التكفير»، و«الاجتهاد»، ومفاهيم أخرى غيرها. ويمكن ردها جميعًا -في ربطها بموضوع الدراسة- إلى مفهوم «أصول الدين»، ومفهوم «العلم».

إن جميع المذاهب متفقون على أن المطلوب في أصول الدين هو العلم، لكن اختلفت أنظارهم في معاني أصول الدين، ومعاني العلم، وهو ما كان له أثر في اختلافهم في مسألتي التقليد والاجتهاد في أصول الدين.

ففي الوقت الذي أصبح فيه مفهوم «أصول الدين» عند جمهور المتكلمين -معتزلة وأشاعرة- مرادفًا لأصول المذهب، وأصبح فيه مفهوم «العلم» مرادفًا للقطع واليقين المشروط بالنظر والاستدلال، أصبح القول بمنع التقليد والاجتهاد في أصول الدين نتيجة محسومة؛ إذ لا اجتهاد في قطعي، والتقليد ليس طريقًا إليه.

وهو ما كان من آثاره الخلافُ في حكم المقلد بين التكفير والتفسيق والتأثيم. والخلاف في حكم المجتهد المخطئ، بين التكفير والتضليل، مع تفاوت ملحوظ في التشديد والتغليظ بين المعتزلة والأشاعرة. مع ضرورة التنبيه إلى التمييز بين مفهوم «التكفير»

المتعلق بالمقلد، والذي يؤول إلى التفسيق بمعناه الاعتزالي، ومفهوم «التكفير» المتعلق بالمجتهد، والذي يؤول إلى معناه الفقهي.

لكن بعد أن تمت مراجعة تلك المفاهيم من قبل بعض المتكلمين -من المعتزلة والأشاعرة- والفقهاء، بالاستناد إلى نصوص الشرع، أصبح مفهوم «أصول الدين» يتناول درجاتٍ متفاوتةً من المسائل العقيدية، أحقُّها بالتسمية بـ«أصول الدين»: المسائل المجمع عليها بين جميع الفرق الإسلامية؛ وهي: التوحيدُ، والنبوةُ، والمعادُ. والتقليد -الذي يعني مطابقة الاعتقاد للحق من غير شك- كافٍ فيها، تبعًا لمفهوم «العلم» الذي أصبح يعني عند هؤلاء مجرد مطابقة الاعتقاد للواقع، من غير شرطه بنظرٍ ولا استدلالٍ. لكن تبقى هذه المسائل لا اجتهاد فيها قطعًا، والمخطئ فيها غير معذور خلافًا للجاحظ. بخلاف المسائل المتفرعة عنها، وهي المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية كالخلاف في الصفات، والأفعال، وما أشبهها؛ فإنها مما يدخلها الاجتهاد.

وبناءً على ذلك ذهب هؤلاء إلى القول بصحة إيمان المقلد، كما ذهبوا إلى القول بالاجتهاد في فروع «أصول الدين»، لا على معنى أن كل مجتهدٍ فيها مصيبٌ، وإنما على أن المجتهد فيها معذور مأجور، وإن أخطأ، مثله مثل المجتهد في فروع الفقهيات.

آفاق البحث:

إضافةً إلى النتائج التي قاد البحث إليها، فقد فتح آفاقًا أخرى للبحث والدراسة، سواءٌ أكانت عامة أم خاصة.

فمن المسائل العامة التي تبه هذا البحث إليها، والتي لا تزال في حاجة إلى عناية بالدرس والتحليل، مسألة تحرير المصطلحات، التي -كما قال ابن حزم- يُعَدّ إغفالها أس البلاء. ومن ذلك جرد المصطلحات العقيدية القرآنية ودراستها دراسة مصطلحية في سياقها القرآني، وجعل نتائجها محكمة في مراجعة الدرس الكلامي.

ومن ذلك أيضًا ضرورة ترك التعميمات، والنسب المطلقة للمذاهب، وترك اعتمادها، وذلك بالانفتاح على مصادر كل فرقة وكل إمام -إن كان له كتاب مطبوع-، وقد رأينا في هذا البحث نماذج من تلك التعميمات، وكيف أفضى البحث إلى تخصيصها. ومن ذلك

أيضًا تحرير المسائل الخلافية، وذلك بتحليلها بناءً على أقوال أهل كل مذهب فيها، لا على الأحكام المسبقة، ولا على نقول الخصوم، وإنما بفهمها داخل نسقها، والتشديد على ترك الإلزامات التي لا يتبناها المخالف أصلًا.

ومن المسائل الخاصة التي ألمح إليها البحث، وهي تحتاج إلى مزيد عناية بالدرس والتحليل:

مسألة الإلزام العقيدي؛ وذلك لما لها من خطورة، تتجلى في تأديتها إلى التكفير المتبادل، وقد ألمحت إلى ذلك من خلال بعض النماذج في ثنايا البحث.

يضاف إلى ذلك أيضًا ضرورة إعادة دراسة مصطلح التكفير عند المتكلمين، لما يقع فيه من الخلط بين التكفير المقتضي للإقصاء الدنيوي، والحكم بالعذاب الأخروي، وبين التكفير المقصور على الحكم بالعذاب الأخروي، وقد أشرت إلى بعض ما دعت الحاجة إليه من ذلك أيضًا في ثنايا هذا البحث.

ومن المسائل المهمة التي نبه إليها البحث وتحتاج إلى مزيد بحث مسألة القطع والظن في علم الكلام.

وكذا نظرية المعرفة عامة، ونظرية التوليد عند المعتزلة خاصة، وغير ذلك.

وبهذا تم سقف البحث الذي سبق تحديده في مقدمة هذا البحث، والحمد لله.

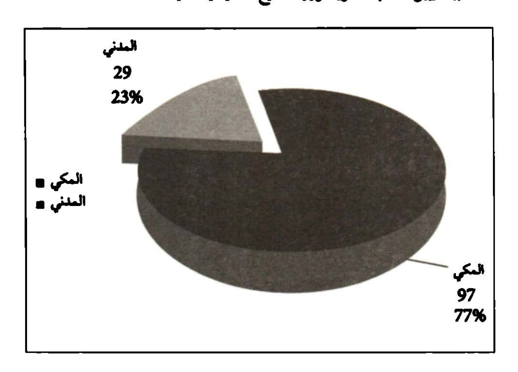
ملاحق

الملحق الأول: الإحصاء العام لجميع الصيغ الاشتقاقية لجذر (ن ظ ر)

اللفظ	عدد الورود	المكي	المدني	ملاحظات
نَظَرَ	3	2	1	فعل ماضٍ
أَنْظُر	1	1	ــــــ	فعل مضارع
تَنْظُرْ	1	ــــــ	1	فعل مضارع مقرون بلام الأمر (ولتنظر)
تَنْظُرون	4	1	3	مضارع
نَنْظُر	3	3	ــــــ	مضارع
ينظر	9	7	2	مضارع
ينظروا	8	7	1	مضارع منصوب
ينظرون	19	14	5	مضارع
انْظُر	26	20	6	فعل أمر

انظُرْنا	2	———	2	فعل أمر
انظروا	9	8	1	فعل أمر
انظُرُونا	1	———	1	فعل أمر
انظري	1	1	———	فعل أمر
تُنْظِرُون	3	3	———	مضارع مسبوق بلا الناهية
أَنْظِرني	3	3	———	أمر
يُنْظَرُون	6	4	2	مضارع مبني للمجهول
نَظَر	1	———	1	مصدر
ينتظرون	1	1	———	مضارع
انتظر	1	1	———	أمر
انتظروا	5	5	———	أمر
الناظرين	5	3	2	اسم فاعل
ناظرة	2	2	———	اسم فاعل
نظرةً	1	1	———	مصدر المرة
نَظِرَةٌ	1	———	1	مصدر
منظرون	1	1	———	اسم مفعول
المنظرين	5	5	———	اسم مفعول
منتظرون	3	3	———	اسم فاعل
المنتظرين	3	3	———	اسم فاعل
المجموع	128	97	29	

مبيان يبين النسب المئوية لورود الصيغ المكية والمدنية:

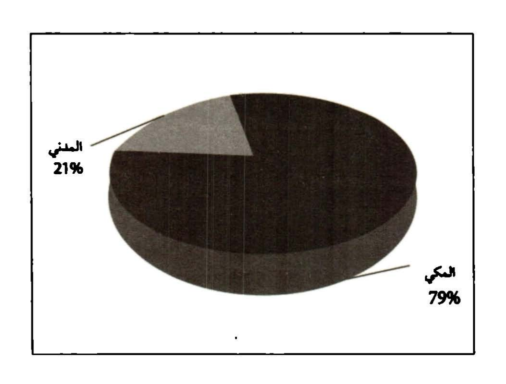


الملحق الثاني: الإحصاء الخاص لورود اشتقاقات الجذر (ن ظ ر) الدالة على الأمر بنظر التفكر أو الاعتبار

	اللفظ	عدد الورود	المكي	المدني	ملاحظات
1	(ولـ) تَنْظُرْ	1	0	1	فعل مضارع
2	(فلـ) يَنْظُرْ	2	2	0	فعل مضارع

3	(أولم) (أفلم) (يسيروا في الارض فـ) ينظروا	8	7	1	فعل مضارع
4	(أفلا) ينظرون	1	1	0	فعل مضارع
5	انظر	22	16	6	فعل أمر
6	انظروا	9	8	1	فعل أمر
المجموع		43	34	9	

مبيان يوضح النسب المئوية للمكي والمدني من الصيغ:



فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

١. مصادر كلامية:

- أ- مصادر اعتزالية:

- الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار، حققه وقدم له: فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٨م.
- البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، أبو القاسم البستي، تحقيق ومقدمة ويلفرد مادلونك، وزابينه اشميتكه، منشورات الجمل، بغداد، ط.١، ٢٠٠٩م.
- تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت- لبنان.
- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق: الإمام مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط. ٤، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق وتقديم: نيبرج، بيت الوراق، لندن، ط. ١، ٢٠١٠م.
- كتاب الفائق في أصول الدين، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، حققه وقدم له وعلق عليه: فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

• كتاب القلائد في تصحيح العقائد، أحمد بن يحيى المرتضى، حققه وقدم له وأعده: ألبير نصري نادر، دار المشرق ش م م، بيروت- لبنان، ١٩٨٥م.

• كتاب المعتمد في أصول الدين، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، عُني بتحقيق ما بقي منه، مارتن مكدرمت، وويلفرد ماديلونغ، الهدى، لندن، ١٩٩١م.

• كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي، تح. حسين خانصو وراجح كردي وعبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط. ١، ٢٠١٨م.

• كتاب المنهاج في أصول الدين، أبو القاسم الزمخشري، تحقيق وتقديم: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

• ما لم ينشر من تراث الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، تحقيق حاتم صالح الضامن، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية.

• متشابه القرآن، ركن الدين أبو طاهر الطريثيثي، تح. عبد الرحمن السالمي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

• المجموع في المحيط بالتكليف، ابن متويه. الجزء الأول: عني بتصحيحه ونشره: جين يوسف هوبن اليسوعي، معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٦٥م. الجزء الثالث: عني بتحقيقه ونشره: يان بترس، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

• المختار في الرد على النصارى، الجاحظ، تح. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ط. ١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

• المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تح. محمد عمارة، ط. ٢، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

• المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابوري، تحقيق وتقديم: معن زيادة، ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس- ليبيا، ط. ١، ١٩٧٩م.

• المغني في أبواب التوحيد والعدل، بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، القاهرة. الجزء التاسع: التوليد، تحقيق: توفيق الطويل، وسعيد زايد، راجعه: إبراهيم مدكور. الجزء الحادي عشر: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، مراجعة: إبراهيم مدكور. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٥٨هـ- ١٩٦٥م. الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور، مطبعة مصر. الجزء السابع عشر: الشرعيات، حرر نصه: أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٣م.

• مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، أبو العباس الناشئ الأكبر، تح. وتقديم: يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٩٧١.

• Daniel GIMARET: *Les Uṣūl al-ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires*. Institut français d'archéologie orientale du Caire. Volume 15 (1979).

• Omar HAMDAN & Sabine SCHMIDTKE: Qāḍī ʿAbd Al-Jabbār Al-Hamadhānī: On The Promise And Threat An Edition Of A Fragment Of The Kitāb Al-Mughnī Fī Abwab al-Tawhīd wa al- ʿAdl preserved in the Firkovitch-Collection. St. Petersburg. Medio 27 (2008).

- ب- مصادر أشعرية:

ب- ١. مخطوطة:

• إكفار المتأولين (أو كتاب الاجتهاد)، المكتبة الوطنية، ٣٠٧٨ك.

• الأوسط في الاعتقاد، أبو المظفر الإسفراييني، الخزانة العباسي للدكتور نظام يعقوبي البحريني.

• تفسير أسماء الله الحسنى، عبد القاهر البغدادي، نسخة محفوظة بمكتبة قيسري راشد أفندي، رقمها: ٤٩٧.

• تقييد في تكفير أبي الهذيل العلاف، أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي،

الخزانة الحسنية، ١٢٣٥٠، (٢٠٨أ-٢١٠أ).

- عيار النظر في علم الجدل، عبد القاهر البغدادي، (مخطوط)، المكتبة الأحمدية بتونس، رقمها: ١٥٥٨٤.

ب-٢. مطبوعة:

- أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تح. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط. ٢، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٤م.
- ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، تح. محمد الطبراني، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٣٤ هـ- ٢٠١٣م.
- أساس التقديس، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ط. ١، ١٤٣٢ هـ- ٢٠١١م.
- الإسعاد في شرح الإرشاد، ابن بزيزة التونسي، تح. عبد الرزاق بسرور، وعماد السهيلي، دار الضياء، الكويت، ط.١، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، عني به أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- إلجام العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي، طبع ملحقًا بمقاصد الفلاسفة، تح. أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، إعداد وتقديم الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.
- البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، أبو جعفر السمناني، تح. عبد العزيز رشيد الأيوب، دار الضياء، الكويت. ط. ١، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر

الإسفراييني، دراسة وتحقيق محمد الخليفة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي، تح. نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، محمد شقرون بن أحمد بوجمعة الوهراني، دار الصحابة للتراث، ط. ١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
- رد التشديد في مسألة التقليد، أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي، تح. عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث.
- الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم، فخر الدين الرازي، تح. أسعد جمعة، نشر مشترك: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤.
- الشامل في أصول الدين، الجويني، حققه وقدم له: علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وشهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩.
- شرح السنوسية الكبرى، أبو عبد الله السنوسي، تقديم وتعليق: عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، ط. ١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، شرف الدين بن التلمساني، تح. نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.
- شكاية أهل السنة بما نالهم من محنة، تح. محمد خالد ذو الغنى، ومحمد يوسف إدريس، دار النور المبين، عمان- الأردن، ط١، ٢٠١٦م.
- عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تح. جمال علال البختي، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.
- الغنية في أصول الدين، أبو عبد الرحمن النيسابوري المتولي الشافعي،

تح. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط. ١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٧م.

- الغنية في الكلام، قسم الإلهيات، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري، دراسة وتحقيق: مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة، ط. ١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، تح. ودراسة سيميائية: حكة مصطفى، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.
- الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين، ابن الأمير، دراسة وتحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام، القاهرة، ط. ١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
- كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة، إستانبول، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٨هـ.
- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تح. أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ط. ١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
- كتاب التمهيد، أبو بكر الباقلاني، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧.
- الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، أبو بكر ابن العربي المعافري، ضبط نصه وخرج أحاديثه وثق نقوله عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، ط. ١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.
- كتاب مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، عُنِيَ بتصحيحه هلموت ريتر، فرانز شتاينز، ڤيسبادن- ألمانيا، ط.٣، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، من إملاء أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تح. دانيال جيماريه، دار المشرق ش م م، بيروت- لبنان، ١٩٨٧م.
- المفصل في شرح المحصل، نجم الدين الكاتبي، تح. عبد الجبار أبو سنينة، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام، ط. ١، ٢٠١٨م.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وتعليق أحمد

فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط. ٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

• نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. ١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

• نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، تح. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت لبنان، ط. ١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

•*Daniel GIMARET: Un Extrait De La «Hidāya» D'Abū Bakr Al-Bāqillānī: Le «Kitāb At-Awallud» réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes*. Bulletin d'études orientale .T. 58 (2008-2009).

•Richard M. Frank: *Al-Ustadh Abu Ishak: An Akida together with selected fragments*. Mideo 19. Louvain 1989.

٢. مصنفات ابن حزم وابن تيمية:

-أ- مصنفات ابن حزم:

• الأصول والفروع، ابن حزم، تح. عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

• الدرة فيما يجب اعتقاده، ابن حزم، تح. عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط. ١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

• رسائل ابن حزم، تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٨٧م.

• الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، تح. محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل- بيروت، ط. ٢، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

- ب- مصنفات ابن تيمية:

• الاستقامة، ابن تيمية، د.تح. محمد فؤاد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٤م.

- **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، تح. محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض- السعودية، ط. ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- **شرح الأصبهانية**، ابن تيمية، تح. محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط.٢، ١٤٣٣هـ
- **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية الحراني، تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٣. مصادر أصولية:

- **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي، تح. لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، ط.٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٥م.
- **البرهان في أصول الفقه**، عبد الملك الجويني، تح. عبد العظيم الديب، كلية الشريعة- جامعة قطر، ط. ١، ١٣٩٩هـ
- **التقريب والإرشاد (الصغير)**، أبو بكر الباقلاني، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط. ٢، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
- **شرح العمد**، أبو الحسين البصري، تحقيق ودراسة: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط. ١، ١٤١٠هـ
- **الفصول في الأصول**، أبو بكر الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
- **كتاب التلخيص في أصول الفقه**، عبد الملك الجويني، تح. عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، ومكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط. ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
- **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، أبو الحسين البصري، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.

- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة.
- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحيى المرتضى، تح. محمود سعيد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. ١، ١٤٣٠هـ_٢٠٠٩م.
- الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي، حققه وقدم له وعلق عليه: جورج المقدسي، بيروت، ط. ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٤. مصادر حديثية:

- سنن أبي داود، تح. شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قرة بللي، دار الرسالة العلمية، دمشق- سوريا، ط. ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- الجامع الصحيح، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تح، محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط. ١، ١٤٢٢هـ.
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تح. عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥. مصادر الطبقات والتراجم والفهارس:

- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط. ١٥، ٢٠٠٢م.

- باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، للبلخي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، أحمد بن يحيى المرتضى، تح. توما آرنلد، دار الوراق، ط. ١، ٢٠٠٨م.
- تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط. ١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، الجزء السابع، تح. سعيد أحمد غراب، مطبعة فضالة، المحمدية- المغرب، ط. ١. ١٩٨١-١٩٨٣م.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الحميدي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.
- الدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، تح. أحمد شوقي بنبين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. ١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تح. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ط. ١، ١٩٨١م.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، ط. ٣. ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، تح. حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط.١، ١٩٨٥م.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تح. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٢، ١٤١٣هـ
- الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، أبو السعد المحسن بن حمد كرامة الجشمي البيهقي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تح. طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط. ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- كتاب الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، ضبطه وقابله بأصوله وأعده للنشر أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط. ٢، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، أحمد بابا التنبكتي، تح. محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك عبد الله الصفدي، تح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

٦. مصادر متفرقة:

- تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان، علي بن محمد الفخري، تح. رشيد الخيون، مدارك، بيروت- لبنان، ط. ١، ٢٠١١م.
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. ٢، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٥م.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، تح. علي محمد البنجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- عيون المناظرات، أبو علي عمر السكوني، تح. سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٦.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط. ٨، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تح. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط. ٣.

• معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧. مراجع ودراسات:

• الأصول والفروع في علم الكلام: محاولة في الترتيب والتصنيف، محمد بن قدور، بحث لنيل شهادة التأهيل في علوم الدين، بإشراف الدكتور عبد العظيم صغيري، نوقش بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط- المملكة المغربية، بتاريخ ١٣ من أكتوبر ٢٠١٥.

• التقليد في باب العقائد وأحكامه، ناصر الجديع، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

• فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، عبد المجيد الصغير، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.١، ٢٠١١.

• المباحث العقيدية في حديث افتراق الأمم، أحمد سردار، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط. ١، ١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩م.

• مستويات الإبداع في علم الكلام الأشعري لدى المغاربة، بحث ضمن ندوة جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري، خالد زهري، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

٨. مقالات:

• أصول الدين بين التقليد والاجتهاد، محمد هادي آل راضي، القسم الأول، مجلة المنهاج، العدد الخمسون، صيف ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م. ص ٢٤- ٣٦. القسم الثاني، العدد الحادي والخمسون، خريف ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. ص ٩- ٦٢.

• التقليد في مسائل الإيمان وأصول الاعتقاد، رشيد بن حسن محمد علي، مجلة الحكمة، العدد ٣٢، ص ٣٢١- ٣٨٦.

• ضوابط التكفير عند الإمام الغزالي، ياسين السالمي، مجلة الإبانة، الرابطة المحمدية، المغرب، العدد المزدوج الثاني والثالث. ذو القعدة ١٤٣٥هـ-شتنبر ٢٠١٤م. ص ٢٠٥- ٢٢٣.



لماذا هذا الكتاب؟

لأن مسائل أصول الدين كانت مثار نزاع بين طوائف الأمة المختلفة، إذ بمقابل الفقهيات التي يُعتبر الخلاف فيها خلافًا في جزئيات ظنية، اعتُبِرت أصولُ الدين كليات قطعية، بما في ذلك المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، ومن ثَمَّ أوجبت هذه الفرق القطعَ في الاعتقاد، على المقلد الذي أوجب عليه أكثرهم النظر والاستدلال بالأدلة الجُمْلية، وعلى المجتهد الذي أوجبوا عليه إصابة الحق في كل مسائل الاعتقاد بجميع مراتبها. ومن خرج عن ذلك من الفريقين حكموا عليه بالتكفير أو التفسيق والتبديع.

ففي الوقت الذي أصبح فيه مفهوم «أصول الدين» عند جمهور المتكلمين -معتزلة وأشاعرة- مرادفًا لأصول المذهب، وأصبح فيه مفهوم «العلم» مرادفًا للقطع واليقين المشروط بالنظر والاستدلال، أصبح القول بمنع التقليد والاجتهاد في أصول الدين نتيجة محسومة؛ إذ لا اجتهاد في قطعي، والتقليد ليس طريقًا إليه.

د. ياسين السالمي

- خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين - المغرب.
- باحث متخصص في علم الكلام.
- أستاذ زائر لمادة الفرق وعلم الكلام بمجموعة من المؤسسات.
- شارك بمحاضرات متخصصة في عدد من الملتقيات والمؤتمرات.
- نشرت له مجموعة من الكتب والمقالات والدراسات العلمية المتخصصة.









nama-center.com - info@nama-center.com